

JEAN GREISCH

LA INVENCIÓN DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA

HEIDEGGER DESPUÉS DE SER Y TIEMPO

Traducción y prólogo
Julián Fava

LAS CUARENTA

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.

La invención de la diferencia ontológica

Heidegger después de Ser y Tiempo

Traductor
Julián Fava



LAS CUARENTA

Greisch, Jean
La invención de la diferencia ontológica : Heidegger después de Ser y tiempo. - 1a ed. - Buenos Aires : Las Cuarenta, 2010.
160 p. ; 21x13,5 cm. - (Mitma; 13)

Traducido por: Julián Manuel Fava
ISBN 978-987-1501-23-6

1. Ontologia. I. Fava, Julián Manuel, trad. II. Título
CDD 111

Título original:
Ontologie et temporalite: *Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*
PUF, Paris, 1994.

La invención de la diferencia ontológica:
Heidegger después de Ser y tiempo
Colección *Mitma*

Puan 376, Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Diseño de tapa y diagramación interior: Las cuarenta
Imagen de tapa: Beto Martínez, "Incubación, dolor, reposo", dibujo, Buenos Aires, 2007.

Primera edición
ISBN 978-987-1501-23-6

Prefacio

Por Julián Fava

Martin Heidegger: el más allá de la filosofía
(mundo, trascendencia y ontología fundamental)

I. Aclaración preliminar

La traducción que presentamos hoy es el anexo de *Ontologie et temporalité*, la monumental interpretación integral de *Sein und Zeit* realizada por Jean Greisch. La pertinencia de este escrito es fundamental para comprender buena parte de las tensiones que recorren *Sein und Zeit*: la relación entre fenomenología y teología, el pasaje de la intencionalidad husserliana a la trascendencia del *Dasein* (y del mundo), la diferencia ontológica o el problema temporal del ser.

Para emprender estas elucidaciones Jean Greisch recupera, en primer lugar, la conferencia *Fenomenología y teología* pronunciada en marzo de 1927 en Tübingen y en febrero de 1928 en Marburgo. Y luego recorre los tres últimos cursos del período marburgués de Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (*GA* 24), *Phenomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (*GA* 25) y *Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz* (*GA* 26) del semestre de verano de 1928 que cierra el mencionado período de Heidegger, es decir, el período por excelencia de *Sein und Zeit*.

II. El problema de la trascendencia o la imposibilidad de un mundo desgarrado

El mundo se presenta como el lugar en el que irremediablemente nos encontramos en medio o frente a otros para padecerlo, pedirle abrigo, destruirlo, abandonarlo o, de a ratos, intentar transformarlo. Se trata del problema de la *comunidad* o, mejor dicho, del fenómeno de la vida y sus formas, de un mundo que no tiene sentido pero es, a su pesar, *el* sentido. Para intentar comprender, al menos, esta *aporía fundamental*, los cursos tempranos de Heidegger –muy bien iluminados por Greisch– arman un interesante tríptico entre: vida fáctica, trascendencia y mundo.

¿De qué modo nos interpela o, mejor dicho, cómo es posible, que la pregunta por el sentido del mundo adquiera valor para nosotros? Si escuchamos al joven Heidegger, encontramos la respuesta en el ademán que si, por un lado, intenta fundar una proto-ciencia (*Ur-wissenschaft)* que describa la vida fáctica en su misma movilidad, en contraposición a Husserl; por el otro, además, recupera –y esto en contraposición al neokantismo de Marburgo– la problemática de la "Dialéctica trascendental kantiana", al abordar la problemática del mundo, como lugar en el que la vida se muestra como tal y en sus límites.

En este contexto filosófico y antes de responder cuál es el sentido del mundo, Heidegger se interroga, en el § 13 de la lección del semestre de posguerra de 1919, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschuunsproblem,* por la pertinencia de la pregunta acerca de si hay algo (*Gibt es etwas?*) y se responde, casi inocentemente pero no por ello con menos agudeza, que algo hay o "se da algo" (en alemán *es gibt etwas)* jugando, así, con el *es gibt* (hay) y el *geben* (dar; en este caso, el *darse* de las cosas).

Aparece así, en esta dinámica de la pregunta por lo que se da en la vida fáctica, no la figura de una subjetividad que intenciona y funda el mundo (como en el caso de su maestro Husserl), sino una lógica que se inscribe en el espacio abierto para la donación (*Gegebenheit*): el mundo, que se descubre así como lugar de apertura y condición de posibilidad de una experiencia, no se agota, en el sentido de los entes que allí comparecen; y se trasciende, en tanto el lugar de manifestación de la vida fáctica. La vivencia se constituye así como vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*), pura vivencia sin referencia a un yo que actúe como nexo de fundamentación.

Si de lo que se trata es de mostrar, describir o dejar ver –como ya señalamos vida y mundo– el fenómeno en su manifestación originaria, entonces el juego especular que propone Heidegger se tensa entre aquello que se muestra y aquello que se oculta, y adquiere importancia, de esta forma, el modo característico y privativo de mostrarse de los entes, en el § 7 de *Ser y Tiempo,* como aquello que se anuncia por medio de algo que se muestra y que no es: el parecer ser o apariencia (*Schein*). Heidegger resignifica el *suelo* filosófico heredado al señalar que la metafísica tradicional no ha hecho más que entificar el ser: ha respondido a la pregunta por el sentido del ser postulando un ente supremo. Por lo tanto dicha pregunta –fundamental para la ontología– es ya un problema. Y, si su gesto fenomenológico es el de –al no poder dar cuenta del sentido de ser en general– interrogar a un ente particular, *privilegiado,* en el que el ser se manifiesta: el *Dasein,* señalando así, la diferencia óntico-ontológica. Así también, en el mundo, los entes anunciarán la dialéctica de trascendencia e inmanencia entre un mundo que no es meramente la sumatoria de entes intramundanos sino, y además, la condición de posibilidad de aparición de los entes.

Del mismo modo, el mundo como espacio de apertura, a la vez que, en una lectura óntica puede leerse como el plexo de útiles, al mismo tiempo, y en su gesto fundante, es el "ahí" u horizonte sobre el cual los entes pueden aparecer. En este sentido, el mundo se presenta como pura diferencia ontológica o nihilidad constitutiva que posibilita la manifestación de los entes.

Apertura y descubrimiento, doble juego que articula la relación *Dasein*-mundo, el *Dasein* es el lugar en el que se manifiestan los entes, estos constituyen el mundo y el mundo, a su vez, es un modo de ser del Dasein. Entonces: ¿hasta dónde mundo y Dasein son y no son lo mismo? ¿Cómo es el juego de la identidad y la diferencia? El Dasein abre un "espacio" que es la *mundanidad* –aquí se manifiestan los entes y tienen lugar las remisiones– y el mundo, a su vez, como condición de posibilidad de toda remisión y descubrimiento de los entes tiene que estar previamente abierto. Entonces parecería que estamos ante una trascendencia –la del mundo– en la inmanencia (la de los entes) que, a su vez, posibilita el mundo.

Pero volvamos a la mutua implicación entre vida y mundo. En la mostración solapada del fenómeno de la vida en sí misma, en la que ni se presenta como caos ni como pura claridad, la vida fáctica se muestra en el movimiento constitutivo de la caída (*Verfallen*). En el tomo 61 de la *GA*, en un curso del semestre de invierno de 1921/22 dedicado a Aristóteles, Heidegger caracteriza este movimiento de la vida fáctica como *Ruinanz, (Ruina-Sturtz),* señalando así el vacío como sentido fundamental en el que la vida fáctica se mueve. De este modo, el mundo se presenta como el *Worauf,* el hacia qué la vida se proyecta y, entonces, la significatividad (*Bedeutsamkeit)* muestra la movilidad del mundo como tal.

La vida fáctica tiene, por consiguiente, como contenido el mundo, pero es más que el mundo y no es otra cosa que el mundo. Mundo, en el cual la vida se vincula con su carencia (*Darbung*) constitutiva, y que lleva en sí la marca de la vida, de una vida que lleva en sí la marca de su desgarradura (*Zerrisenheit*). En este sentido la vida no es pura inmanencia: no hay mundo sin vida y el mundo es, originariamente, pura posibilidad; como señala Heidegger en el mismo tomo 61: la vida es intransitiva, ni sólo *Darbung* ni sólo *Vollzugsinn* (cumplimento o realización)[1].

Nos enfrentamos, entonces, con la cuestión del fundamento en su paradójica formulación de un fundamento que excede a lo fundado y lo fundado como aquello que desfonda y revela la nihilidad constitutiva del fundamento. Arriesgamos, en este punto, como hipótesis de lectura, que si Heidegger caracteriza en el § 24 de los *Grundprobleme der Phänomenologie* a la *Bedeutsamkeit* como *unheimlich*[2] lo hace, pues, atendiendo por un lado, la articulación entre trascendencia del mundo (o del *Dasein*) y libertad, y por el otro, y en un gesto complementario, la carencia y la impropiedad de la existencia. En virtud de esa neutralidad originaria, el poder ser más propio del *Dasein* no es más que esa posibilidad infinita que es el mundo, y que se expresa en el *mit-sein.*

El problema del fundamento estriba, finalmente, en el problema del ser en general; así el fenómeno fundamental de la trascendencia del *Dasein* se expresa en la estructura: ser-en-el-mundo. El *Dasein* se trasciende, desborda (*übersteigen*)

[1] Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.

[2] Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, pp. 107-110.

o excede (*überschreiten*) en tanto su modo fundamental de ser. Y, entonces, el mundo en tanto *Umwillen,* como lugar de apertura y descubrimiento de los entes, constituye algo más que una mera acumulación de entes, lo es en tanto él mismo es una pura nihilidad originaria como ámbito siempre a ser desvelado y construido en el que se entrecruzan la trascedencia del *Dasein* y la libertad, que, como señala Heidegger en su curso sobre Leibniz[3], son idénticos. Libertad que, ella misma, se da su posibilidad; es decir, su trascendencia en un ente libre que es ser y poder ser en su necesaria e inevitable trascendencia. En ese mismo tomo 26 Heidegger denomina "neutralidad metafísica"[4] a esta libertad que se muestra en el origen del *Umwillen* y que no es otra cosa que esa libertad constitutiva que dinamiza la dinámica *Dasein* / mundo, en una lógica del rebasamiento y del exceso de uno en otro.

Finalmente, nos parece pertinente una relectura de un pasaje de un texto clásico de Heidegger como lo es *Ser y tiempo,* allí en el § 40 la *Stimmung* de la angustia es la que abre al mundo como mundo y singulariza al *Dasein* al tiempo que lo presenta como ser en el mundo. En la angustia y la muerte, el *Dasein* lejos de resolverse impropia o propiamente cerrándose sobre sí para convertirse en una mónada, se espera, recoge o anticipa en una vida que nunca es más que dispersión, opacidad y desgarradura. El ser finito como tal no tiene sentido si no se afirma y se desapropia en esa facticidad que el Dasein habita en el modo de la angustia y la finitud. La finitud privada del Dasein es siempre re-apropiada en la imposibilidad de la finitud del ser-otro-con-los-otros, en una experiencia (compartida) del *mit-Sein* en esa resolución inacabada que no es más que, como decía el filósofo Georges Bataille, "el mundo en que morimos".

[3] Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main, 1990, pp. 238-252.

[4] *Ibid.*, p. 254.

III. Aclaración postrera

Puesto que Jean Greisch realiza una lectura integral de la obra de Martin Heidegger, consideramos fundamental traducir todas las citas de dicha obra directamente del alemán, para lo cual hemos consultado los tomos de su obra completa (*Gesamtausgabe, GA* como aparece citada a lo largo de este volumen), salvo cuando se indica lo contrario.

Julián Fava, marzo de 2010

I

Fenomenología y teología

El objeto de este "interludio" es el análisis de la versión publicada de la conferencia *Fenomenología y teología*. Numerosas razones invitan a incluir esta conferencia en una interpretación de conjunto de *Sein und Zeit*.

1. En principio, una razón biográfica. La época de Marburgo fue por excelencia, para Heidegger, un período marcado por encuentros frecuentes con teólogos, no sólo con aquellos que enseñaban, como Paul Tillich y, sobre todo, Rudolf Bultmann, sino también con estudiantes interesados por una problemática teológica, como Hans Jonas o Hanna Arendt. El hecho de que Heidegger mismo mencionara su conferencia en el curso sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant en el semestre de invierno de 1927-1928 (GA 25, 17, 35) no tiene, en consiguiente, nada de sorprendente.

2. Independientemente de estas razones contextuales, hay razones más fundamentales que exigen relacionar esta conferencia con la problemática misma de *Sein und Zeit*. No es por azar que, en el prefacio alemán a esta conferencia, Heidegger mismo reenviara al § 7 del *Hauptwerk*, concerniente al concepto de fenomenología y su relación con las ciencias positivas, de las que la teología forma parte. En este sentido, la conferencia puede ser leída como la versión desarrollada de una tesis relativa a la crisis de fundamentos en teología,

formulada desde el § 3 de *Sein und Zeit*: "La *teología* busca una interpretación del ser del hombre relativamente a Dios lo más radical posible, sacada del sentido mismo de la fe y constantemente fiel a ese sentido. Empieza lentamente a comprender de nuevo la idea de Lutero: que su sistema dogmático descansa sobre un "fundamento" que no brotó de una primaria cuestión de fe, y que sus conceptos no sólo bastan para resolver los problemas teológicos, sino que los encubren y desfiguran." (*Sein und Zeit*, 10)[5].

Declaración notable por más de una razón, no solamente porque figura allí el nombre propio de Martin Lutero (cuya presencia ya habíamos señalado en el cuadrilátero fundamental de los nombres propios –Husserl, Aristóteles, Kierkegaard, Lutero– a través de los cuales, en 1923, Heidegger intenta definir su propia identidad), sino también porque dicha declaración identifica la crisis de fundamentos en teología con una crítica de fundamentos con los cuales trabaja la teología dogmática. Aquí, el pasaje paralelo de *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, más explícito, permite precisar el sentido de esta crítica: "La teología quiere partir de una renovación de la fe, de la relación fundamental con una realidad que es temática para ella. Ella quiere alcanzar una explicación más original del ser del hombre con relación a Dios, es decir, alcanzar un abandono de la cuestión fundamental del hombre de la taxonomía tradicional del dogmatismo. Puesto que esta taxonomía reposa en el fondo sobre un

[5] [Traducción española: *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, FCE, 2003, traducción: José Gaos, pp. 19-20]

sistema filosófico y una conceptualización cuyo sentido mismo implica que la cuestión del hombre tanto como la cuestión de Dios y, con más razón, la cuestión de la relación del hombre con Dios, marche fuera de toda lógica." (*auf den Kopf gestellt ist*, *GA* 20, 9).

Es ciertamente en la escuela de Lutero -aunque también en compañía de Rudolf Bultman- que Heidegger aprende la necesidad de una teología que vuelve a marchar sobre sus pies. Pero la cuestión consiste en saber qué tipo de servicio la filosofía, en este caso la fenomenología, puede dar a este deseo teológico. En principio, hay que dar cuenta aquí de un cierto número de afirmaciones recurrentes, contemporáneas del proyecto de elaboración de una hermenéutica de la facticidad, que ponen, delante del ateísmo connatural de la filosofía, un ateísmo que no es sin embargo sinónimo de negación de Dios. Este tema aflora, en el curso de 1921-1922 sobre Aristótetes, bajo la forma de una declaración perentoria: "La filosofía ella misma, en tanto tal, es atea, desde el momento en que ella se comprende radicalmente" (*GA*, 61, 199). Ella reaparece en un pasaje sugestivo del informe *Natorp*, donde Heidegger declara la tarea fundamental que le asigna a la filosofía bajo la forma de hermenéutica de la facticidad, a saber: "hacerse cargo, a partir de ella misma y conforme a sus propias posibilidades fácticas, de la vida fáctica", implica que la "filosofía es fundamentalmente atea" (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, p. 27).

Que semejante "ateísmo" no haya tenido en ningún caso el sentido de una proposición teórica

del tipo: "Dios no existe, no lo he encontrado", es afirmado claramente por la nota que acompaña este pasaje: "Toda filosofía que se comprende a ella misma debe necesariamente, en tanto que modalidad fáctica de la explicitación de la vida, saber –y ello precisamente cuando tiene todavía algún presentimiento de Dios– que el desgarramiento por el cual conduce la vida a sí misma (*dieses von ihr vollzogene zu sich selbst Züruckreissen des Lebens*) es, en términos religiosos, un modo de declararse contra Dios (*eine Handaufhebung gegen Gott*). Pero es sólo por ello que ella se demora, de un modo leal, ante Dios, es decir, a la altura de la única posibilidad de la que dispone; ateo, significa aquí: liberado de toda preocupación y de la tentación de hablar de religiosidad. La idea misma de filosofía de la religión, sobre todo si ella no tiene en cuenta la facticidad del hombre, ¿no es un puro no sentido?" (*Ibid.*, p. 53).

Aquí se trata aún de una definición singular. En principio, por el aspecto deliberadamente dramático de las formulaciones escogidas: *Züruckreissen* y *Handaufhebung*. Si la religión constituye lazos (*religio=re-ligare*), entonces el gesto constitutivo de la filosofía sólo podría significar una cosa: deshacer esos lazos, no en razón de una intención deliberadamente polémica, tal que ella caracterice ciertas formas de crítica filosófica de la religión, sino en razón de la significación existencial de su gesto constitutivo: reconducción violenta del *Dasein* a su propia facticidad y a lo que, en la vida fáctica, le muestra que "le corresponde su ser" (*Ibid.,* p. 27). Inversamente, desde el punto de vista religioso, ese gesto no podría tener otra significación que la

significación adversativa de una revuelta contra Dios, literalmente, una manera de "levantar la mano contra Dios" (*Handaufhebung*). Y, sin embargo, esta actitud parece ser compatible con el "presentimiento" de lo divino, una *Ahnung*, que es el término mismo del cual Schleiermacher se sirve, en los *Discursos sobre la religión,* para evocar la posibilidad de una trascendencia religiosa, más allá y por encima de la humanidad. La disciplina que es aludida por esta declaración no es la teología, sino, en principio, la filosofía de la religión.

Un pasaje de *Prolegomena*, repite la misma afirmación, y precisa que se trata de la filosofía bajo la forma de una fenomenología exclusivamente consagrada a la investigación categorial: "La fenomenología, en tanto ella se comprende a sí misma, mantendrá esta marcha investigadora, en contra de toda profecía en el sentido de la filosofía y de toda aspiración a pretender, de una manera o de otra, dirigir la vida (*Lebensleitung*). La investigación filosófica se ocupa del ateísmo y allí reside, por lo que puede permitirse, la "presunción del pensamiento" (*die Anmassung des Denkens*). No sólo ella se permitirá esto, sino que esta es la necesidad interna de la filosofía y su verdadera fuerza, y justamente por este ateísmo ella se convierte en lo que alguna vez dijo un grande: "una ciencia jovial" (*GA* 20, 109-111).

Ya se verá más adelante que este pasaje arroja un punto de vista decisivo sobre la conclusión abrupta a la que se llega en la conferencia de 1927. Incluso si la calificación atea de la filosofía no es mencionada allí, nada permite suponer que, a la salida de *Sein*

und Zeit, Heidegger habría renunciado a oponer la "ciencia jovial" filosófica, con la parte inevitable de orgullo que implica, a la humildad de la fe, sin la cual no hay verdadera teología. De hecho, el ateísmo connatural de la filosofía es otra vez evocado en una nota del último curso de Marburgo. Ella interviene en un contexto muy preciso, el que nos conduce más lejos: la discusión del problema de la trascendencia. Se trata, para Heidegger, de escapar de la doble trampa que representa el concepto puramente epistemológico de la trascendencia (que implica la idea de un sujeto encapsulado en su propia esfera de inmanencia, *GA* 26, 210) y de un concepto exclusivamente "teológico" que pone en oposición la contingencia del mismo sujeto y la incondicionalidad que lo excede (*das Überschwängliche, GA* 26, 211) sobre la cual no podría tener influencia.

Es precisamente en este contexto que Heidegger hace intervenir su tesis según la cual el problema de la trascendencia debe ser retomado en la cuestión de la temporalidad y de la libertad. Ahora bien, esto parece implicar que tiene que ser posible encontrar, en el mismo sentido de la comprensión del ser, un equivalente funcional de esta trascendencia teológica que se enuncia en el léxico del exceso. Dos figuras de la "trascendencia", una y otra connotadas por la partícula alemana "*Über*", entonces parecen enfrentarse: la figura teológica (*das Überschwängliche*) y –lo que es un tema nuevo– la figura ontológica del ser, entendida como todopoderosa (*das Übermächtige*) o como santidad. Aquí se anuncia una línea de reflexión sobre las relaciones entre el ser y el *daimonion*, con

la cual Heidegger se comprometerá cada vez más decididamente después de 1928.

Lo que retiene aquí nuestra atención, en vista de nuestra lectura de la conferencia *Fenomenología y teología*, son dos cosas: 1) Por un lado, para Heidegger el concepto de transcendencia –que resulta directamente de la analítica existencial– es lo único que permite comprender la idea del ser como todopoderoso, en contra de toda investigación orientada hacia un Tú absoluto, el *bonum*, el valor o lo eterno (*GA* 26, 211). Esta declaración polémica se refiere a la filosofía de la religión según la expresión que ella recibe de Max Scheler. 2) Esta investigación no tiene nada que ver con la creencia óntica en Dios. En este sentido, ella es sospechada de ateísmo. Pero, añade Heidegger, importa preguntarse de qué lado se encuentra la verdadera *Gottlosigkeit*. Tal vez, lo auténtico metafísico, que se libra en este tipo de exploración ontológica, es más religioso que los creyentes habituales, miembros de una "Iglesia" o incluso que los "teólogos", ¡todas confesiones confundidas!

Esta última acepción del término "ateísmo", en el corpus de textos que nos interesan aquí, confirma directamente la irritación que Hedeigger expresaba ya en 1921-1922 frente a la multiplicación de "Iglesias, círculos, corporaciones", reivindicando cada una de ellas una interpretación de la vida que encierra a esta última (*GA* 61, 188). Dicha interpretación invita a investigar detrás la problemática oficialmente "epistemológica" de la conferencia, las opciones existenciales más profundas. Pero incluso si no se quiere tomar en consideración más que el aspecto

"epistemológico" del problema, es fácil verificar el lazo con el *Hauptwerk*. En efecto, hemos visto abordar allí numerosas veces las huellas de un debate posible con la teología, que compromete una reflexión de orden "epistemológico". Sin embargo, la teología forma parte de otras disciplinas que, al término de una "crisis de fundamentos", están obligadas a explicitar su ontología regional (*SZ*, § 3-4). Si se añade a ello una cuestión de orden antropológico (la antropología teológica está en un sentido más próxima de la analítica existencial de lo que ninguna antropología filosófica lo habría estado del ser (*SZ*, § 11) y, finalmente, si se añade la discusión de un cierto número de teologías más particulares, por ejemplo la doctrina del pecado original (*SZ*, § 58).

3. Que el término "fenomenología" figure en el título de esta conferencia no es ciertamente una casualidad. Es verdad que los intérpretes le han prestado, a veces, suficiente atención, haciendo como si el término fuese simplemente un sinónimo de filosofía. Incluso si una lectura semejante tiene el mérito de poner en evidencia el rol canónico de esta conferencia para la determinación de la concepción heideggeriana de la relación entre filosofía y teología, no solamente en la época de *Sein und Zeit*, sino más allá, la interpretación debe apoyarse sobre la especificidad *fenomenológica* de esa relación.

4. Si ella es releída en esta perspectiva, descubrimos hoy en día nuevas razones para meditar las tesis de esta conferencia. Si es verdad, como lo sugiere una obra polémica de Dominique Janicaud,

que asistimos desde hace una quincena de años a un "giro teológico" de la fenomenología francesa[6], puede ser interesante meditar el texto de Heidegger más aún cuando éste ha invocado una suerte de barrera contra una fenomenología que se extraviaría completamente precipitándose sin frenos –y sin dudas deberíamos añadir "perdiendo el juicio"– en la "teología". A pesar de sus excesos polémicos, Dominique Janicaud plantea una cuestión importante, desgraciadamente disfrazada por un concepto demasiado monolítico de la teología, que no llega a diferenciar el estatus muy diferente entre una teología judía y cristiana y, al interior mismo de la última, las diferencias entre la teología sistemática o dogmática, la mística y la espiritualidad. Uno de los méritos de la conferencia de Heidegger es definir con rigor una cierta idea de la teología. Una larga carta dirigida a Elisabeth Blochmann revela, por otra parte, los presupuestos explicitados, lo no dicho de esta conferencia.

"Un trabajo a sabiendas ambivalente":
La filosofía frente a las demandas teológicas
Hütte, 8 de agosto de 1928

¡Querida Elisabeth!

"Delante de la cabaña, con el sol de la tarde, y bajo los arces, mientras el viento sopla desde el valle, te escribo y te agradezco, en primer lugar, por la densa carta relativa a la conferencia.

[6] Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénomenologie française*, Combas, Ed. de L'Eclat, 1991.

"Lo que tú me escribes, y el modo en que me has escrito, me ha provocado una gran alegría, porque todo lo que tu alegas es esencial. Pero, este semestre tumultuoso, que ha llegado ahora felizmente a término y que me valió un adiós verdaderamente bello de parte de mis auditorios y de mis alumnos, me impidió responderte en seguida (que siempre es lo mejor que se puede hacer). Ahora, regreso lentamente hacia Friburgo y, como descubro cotidianamente durante estos años de reposo, es una manera de profundizar mis tareas, y respectivamente una manera de arriesgarme lentamente a cosas que me han sido todavía inaccesibles desde mis primeros tiempos en Friburgo. De esta manera, completamente independiente de las circunstancias y condiciones más agradables, esto traerá para mí algo totalmente nuevo.

"Ya el último seminario de Marburgo, este verano, fue un nuevo camino o, más bien, la exploración de nuevos senderos que yo creo tener que, simplemente, entrever por mucho tiempo todavía.

"Todas las cuestiones que tú planteas muy legítimamente, y con toda claridad, conciernen al campo de la metafísica. Mi conferencia está, de un modo deliberado y por completo unilateral, concebida en función de un problema determinado, que se me impuso previamente por el objetivo de la conferencia: ¿Qué es lo que un teólogo puede aprender de la fenomenología, qué es lo que

no puede aprender? De esta manera, por un lado, la filosofía es tomada exclusivamente en la perspectiva epistemológica y como una "ciencia". Por otra parte, se *presupone* la teología y, con más razón, dado que el tema es la teología *cristiana*, la fe.

"Esta definición de la tarea me encuentra, como filósofo, en un enfoque completamente equívoco (*komme ich als Philosoph in ein ganz schiefes Licht*), como tú lo has visto correctamente, y se convierte en una apologética de la teología cristiana, en lugar de en un debate. Yo había tomado esto último como una tarea, aunque la materia debería ser diferente –es decir, habría que exponer en su totalidad el concepto de filosofía y, como tú has observado correctamente, oponerlo no sólo a la teología, sino también a la religión, y no únicamente a la religión cristiana. La religión es una posibilidad fundamental de la existencia humana, incluso si ella es de un tipo completamente diferente al de la filosofía. Ésta, por su parte, es diferente a la fe (que es la libertad del *Dasein* mismo, que no se vuelve existente más que en el *ser*-libre).

"La cuestión de saber si la teología es una ciencia surgió en el curso de la discusión y, en Marburgo, como siempre, delante de mis alumnos. Aunque si personalmente yo estoy convencido de que la teología *no* es una ciencia, no estoy actualmente todavía en condiciones de *mostrarlo efectivamente*. Es decir, de manera tal que se comprenda, al

mismo tiempo, *positivamente* la gran función de la teología en la historia del espíritu. La simple negación es fácil, pero decir qué es la ciencia y qué es la teología, si ésta última no es ni ciencia ni filosofía –estos son los problemas que yo no deseaba ver obturados por una discusión momentánea, pienso aproximarme lentamente desde la base que permita plantear estos problemas en general– es una reserva que me lo ha impedido en la conferencia y en la discusión. Tal vez, en diciembre en Berlín haya un momento más propicio. Es completamente cierto que esto no puede marchar con el paso habitual, que consiste en oponer dialécticamente, pero sin el fondo de la cuestión, ciencia, arte, religión, etc., unos junto a otros, como si fueran fichas sobre un tablero. El problema no se anima más que si, en primer lugar, las ideas de ciencia, etc., se transforman más radicalmente.

"Forma parte de lo que tú haces alusión, el hecho de que las ciencias históricas contengan una comprensión propia de la existencia e incluso, yo estoy convencido, que la distinción tradicional entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu es una superficialidad, desde todo punto de vista. Desde un punto de vista metafísico, no hay más que *una única* ciencia.

"Vuestra cuestión concerniente a la comprensión pre-filosófica del ser que corresponde a la fe, a diferencia de su explicación teológica, es completamente

pertinente. Ella está unida a lo que nosotros hemos llamado *metaphysica naturalis* –o visión del mundo natural–. En efecto, elucidar en qué consiste dicha metafísica es, tal vez, uno de los problemas más difíciles de la filosofía.

"De la esencia del *Dasein* humano forma parte el hecho de que el filósofo, sin embargo, exista. Ser-hombre, *esto ya quiere decir filosofar* –por esto mismo, la liberación de la filosofía *propiamente dicha y expresa* es tan difícil–. Por ejemplo, lo que Kant busca bajo la forma completamente barroca de una "lógica de la ilusión" es –esto es lo que me ha quedado claro después del invierno– la metafísica de la visión del mundo natural. Y este es el problema que permanecía todavía velado en Kant mismo y que, en consecuencia, habría de escapar, con más razón, al idealismo alemán.

"De este modo, puedes comprender tú porqué yo no he publicado esta conferencia "lista para la impresión". Aunque aquella es para mí, al mismo tiempo, un documento del tiempo de *Marburgo* y debería mostrar *cómo*, si uno se mantiene en la fe cristiana protestante y en lo que hace a la teología, se debe tomar la filosofía, siempre que se pretenda tomarla solamente como una ayuda y no como una inquietud fundamental. De esta manera mi trabajo en Marburgo fue siempre, a sabiendas, ambivalente –viniendo a ayudar y siendo inquietante– y a más de uno

> he liberado de la teología –no sabría decirte si esto es un mérito–. Si los jóvenes hombres interesados han encontrado su libertad, supongo que ha sido por su bien.
>
> "El debate de fondo con la teología y la fe, que en verdad siempre dice poco, sólo se produce en el filosofar positivo, y exige, en efecto, como trabajo metódico preparatorio una construcción completamente clara, llevada hasta el extremo, de la teología, desde el punto de vista de lo que ella reivindica ser –la teología sólo puede ser atacada en su centro y en su esencia, pero nunca si se toma como base un concepto amplio–. Me alegro que, más allá de los prolegómenos, tú hayas ido directamente a lo principal". (Martin Heidegger/ Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel*, p. 24-26).

La versión publicada de la conferencia contiene la redacción elaborada de la segunda parte de la conferencia de Marburgo, cuyo título muy preciso indica su verdadero tema: *La positividad de la teología y su relación con la fenomenología*. Para comprender el sentido de este título, es necesario recordar la idea de la fenomenología, tal como Heidegger la definía en el primer parágrafo de los *Problemas fundamentales*: no siendo ni una disciplina filosófica entre otras, ni una simple propedéutica, "la investigación fenomenológica, cuando se la comprende en su tendencia fundamental, no puede representar otra cosa que la comprensión más expresa y más radical de la idea de filosofía como ciencia, a la realización de la cual fueron consagradas, desde la Antigüedad hasta Hegel, los esfuerzos

siempre renovados y convergentes" (*GA* 24, 3 (19)). Bajo los tipos de la fenomenología, la filosofía deviene "ciencia primera y suprema, o incluso, como se decía en la época del idealismo alemán, la ciencia absoluta" (*GA* 24, 4, (20)).

La problemática liminar de la conferencia *Fenomenología y teología* es, de este modo, exactamente la misma que la de los *Problemas fundamentales*. De un lado y del otro, todo comienza por el rechazo de una problemática deficiente: la que veía en la oposición de la filosofía y de la teología la competencia (es decir, la rivalidad mimética) entre dos "visiones del mundo". De hecho, eso es lo que parece haber sucedido en el comienzo de los años veinte en la *episteme* de la época: las formulaciones clásicas de la relación dicotómica "fe/saber", o más modernas en la relación dicotómica "revelación/razón", devienen en rivales en cuanto a sus maneras diferentes, fatalmente competentes, de considerar el mundo. Una visión del mundo "filosófico", de un lado, que propone una "interpretación del mundo y de la vida a distancia de la revelación y libre de toda fe" y, del otro lado, una visión del mundo "teológico", "expresión de una visión del mundo y de la vida conforme a la fe, en este caso, a la fe cristiana" (*GA* 9, 47 (101)). Situación de guerra ideológica pues: si todo no es más que un asunto de "tensión y de combate entre dos posiciones ideológicas", se trata forzosamente de una guerra partisana, en la cual la victoria sólo se la llevará aquel que tenga los mejores argumentos, pero "por la manera, la amplitud y la fuerza de la convicción y de la "proclamación" (*Verkündigung*) ideológica" (*ibid.*).

Basta con releer el § 2 de *Los problemas fundamentales* (*GA* 24, 5-14 (21-28)) para descubrir las razones profundas que le impiden a Heidegger dejarse atrapar por este tipo de problemática. En tanto archi-ciencia, la fenomenología no podría en ningún caso elaborar una *Weltanschuung* o una *Lebensanchauung*, incluso ¡si ella misma es "una forma

originaria (*Urform*) eminente de *Weltanschauung*" (*GA 24*, 13 (27))! Pero este rechazo está igualmente unido a una concepción determinada de la teología, que conviene examinar más de cerca, porque no es más que sobre la filosofía, es decir, la fenomenología como archi-ciencia, que se puede reencontrar la teología (que no sería más que la puesta en forma racional de una "visión del mundo"). Consciente de la originalidad de su proyecto, la fenomenología debe recusar radicalmente toda solicitación que venga de una visión del mundo, revista ésta una expresión religiosa o no. De allí la observación: ¡"El concepto de fenomenología católica es todavía más inepto que el de matemática protestante"! (*GA* 24, 28 (39))

En lugar de extraviarse en un debate de tipo "ideológico", Heidegger aborda el problema por el punto de vista *epistemológico* de la relación posible entre *dos ciencias*. Sin embargo, no se trata de efectuar una investigación histórica, en la línea de lo que se llamaría hoy una "arqueología del saber", refiriéndose a la génesis histórica y al estado contemporáneo de las dos ciencias. Se trata, por el contrario, de plantear la cuestión del principio del *estatus* mismo de estas ciencias, *posibilitadas*, ya realizadas o incluso por realizarse, todavía no explotadas, ¡contenidas en su idea misma! Sólo la "construcción ideal de ideas de dos ciencias" (*GA* 9, 47 (102)) permite determinar su verdadera relación. Que la cuestión de la fenomenología como ciencia se confunde con la de sus *posibilidades* es una tesis que hemos encontrado ya numerosas veces. Se trata ahora de preguntarse qué representa la teología como posibilidad, porque si entre la fenomenología y la teología pudiere haber algún encuentro, éste se haría de posibilidad a posibilidad.

Semejante confrontación supone, en principio, una idea general de la ciencia como tal que Heidegger se contenta con describir en medio de una "definición formal": La ciencia es el descubrimiento fundacional (*begründende Enthüllung*) de un

dominio en sí cada vez más cerrado del ente, respectivamente del ser, en vistas del descubrimiento de sí mismo" (*GA* 9, 47 (102)). Esta definición formal corresponde exactamente a la caracterización de las "ontologías regionales" propuestas en el § 3 de *Sein un Zeit*. La metodología, la conceptualización, los comportamientos cognitivos puestos en práctica por las diferentes ciencias remiten cada vez a una "ontología regional" que no se revela plenamente más que durante una "crisis de fundamentos". Es necesario añadir, en la línea de la argumentación desarrollada en el § 4 de *Sein und Zeit*, que todo proyecto científico se enraíza en una actitud determinada del *Dasein* respecto a un dominio determinado del ente. En esta perspectiva –la del concepto *existencial* de la ciencia– retomada y profundizada en el § 69, la ciencia en tanto que "posibilidad del *Dasein*" no admite más que dos expresiones fundamentales: una expresión *óntica* que reagrupa el conjunto de las ciencias del ente, es decir, el conjunto de ontologías regionales subyacentes a las diferentes ciencias empíricas; una expresión *ontológica* que corresponde a la filosofía como *archi*-ciencia, como *la* ciencia del ser.

El denominador común del primer grupo es la "positividad". Lo que estas ciencias toman en cuenta es el ente disponible (*vorliegend*) en la existencia precientífica: la "naturaleza" que no es una invención de los físicos; el alma que no es una invención de los psicólogos; el lenguaje que no es una invención de los lingüistas; el hombre que no es una invención de los antropólogos; etc. Ahora bien, en filosofía, no se encuentra este tipo de "positividad". La ontología, al tomar en cuenta la diversidad de entes lo hace desde una "óptica" particular que no tiene equivalente en ninguna otra ciencia: "conversión (*Umstellung*) fundamental de la mirada dirigida hacia el ente: la mirada se dirige del ente hacia el ser, aunque en una actitud modificada, el ente sigue estando bajo la mirada" (*GA* 9, 48 (103)).

Desde este punto de vista (el único que retiene la atención de Heidegger), las diferencias "epistemológicas" *relativas* entre las ciencias, (por ejemplo, la oposición diltheyana entre las ciencias "explicativas" y las ciencias "comprensivas") que no se tratan sin embargo de negar, no son tenidas en cuenta. Sólo cuenta la diferencia *absoluta* que separa la *positividad* de ciencias tomadas a la vez de la filosofía, es decir, de la ontología. Y. es en nombre de esta diferencia absoluta que Heidegger puede afirmar la existencia de una diferencia, ella también absoluta, entre la filosofía y la teología: "La teología es una ciencia positiva y pues, en tanto tal, absolutamente diferente de la filosofía (*GA* 9, 49 (103)), a tal punto que se puede decir sin exageración que, a fin de cuentas, ¡ella está todavía más próxima de la matemática que de la filosofía! Es esta tesis, de la cual Heidegger admite el carácter abrupto y extremo, que nos hace salir, por una suerte de azar, de la determinación "ideológica" de la competencia entre dos visiones del mundo y de la vida inconciliables, situadas ya sea bajo el "principio de la *fe*", ya sea bajo el de la razón.

Desde el instante en que esta tesis radical es formulada, ¿no habría que cerrar el debate puesto que, al parecer, disciplinas tan diferentes no tienen nada para decir y no pueden en ningún caso encontrarse? Frente a una diferencia también fundamental, ¿no sería más decente concluir con Wittgenstein que "de lo que no se puede hablar, hay que callar"? Y, sin embargo, Heidegger elige no sólo hablar, sino, paradójicamente, hablar incluso de un cierto modo en nombre de la teología. Lejos pues de concluir de la diferencia absoluta a la imposibilidad de toda relación, él se pregunta (¿con qué derecho?, ¿en nombre de qué criterios?) "¿cómo, teniendo en cuenta esta diferencia absoluta con la filosofía, la teología se relaciona con ella?" (*GA*, 9, 49 (103)) y él se encarga de "caracterizar la teología como ciencia positiva y, en virtud de esta caracterización, de clarificar su relación

posible con la filosofía que es absolutamente diferente a ella" (*ibid.*). Formulación sorprendente: ¿cómo una diferencia absoluta puede, a pesar de todo, fundar una relación y, lo que es más aún, como se verá, una relación *específica*?

La única respuesta posible consiste en admitir que todas las positividades no son equivalentes (incluso cuando ellas son consideradas desde el otro margen de la diferencia absoluta que separa la filosofía como tal de las ciencias como tales). La positividad de la teología debe ser *caracterizada* en su especificidad *teológica*. Primera concesión capital pues: se trata de la *teología cristiana*, la única de la cual Heidegger discute el estatus, el cual deberá ser acreditado con una "positividad de un tipo particular" (*eine solche eigener Art*, *GA*, 9, 49 (104)). La situación se complica aún más por el hecho de que Heidegger no resuelve la cuestión "más central", que es la de saber si la teología es una ciencia y en qué sentido lo es. Tenemos aquí una extraña duda que pesa sobre toda la argumentación: por un lado, es necesario hacer como si la teología fuera una ciencia; por otro lado, la elucidación de su *idea* precede, de un cierto modo, la determinación de su estatus científico.

En el fondo, la cuestión es saber en qué sentido se pueden transferir a la teología los tres criterios fundamentales que Heidegger acepta para caracterizar la positividad de la ciencia en general:

1/ La positividad presupone la existencia de un *ente ya develado* de una cierta manera y que, de un modo o de otro, debe ya poder ser encontrado como tema posible de una interrogación *teórica* que puede desembocar en un *saber* de un tipo determinado. Si se lo mira más de cerca, este primer criterio desarrolla a su vez tres condiciones, de las que uno puede preguntarse a qué precio, y en qué sentido, pueden ser aplicadas a la teología:

-La existencia de un "*ente ya develado de una cierta manera*". ¿En qué sentido el Dios de la fe puede ser nombrado como un "ente ya develado de una cierta manera"?

-La condición de la *Vorfindlichkeit*. En ningún caso este término puede traducirse por "existencia". Es necesario tomarlo en el sentido literal de "lo que se encuentra ya ahí", con un lazo posible con la *Vorhandenheit*. ¿En qué sentido el Dios de la fe puede ser nombrado como *vorfindlich*?

-La condición de la *objetivación* y de la interrogación teórica. Incluso si se puede conceder que la teología no es reducible al aspecto puramente pragmático de un cierto número de reglas de vida, como lo suponen una cierta cantidad de filósofos de la religión de la tradición analítica, que se reivindican de Wittgenstein[7], ella supone a pesar de todo una articulación

[7] Citamos, para ilustrar esta posición, el aforismo siguiente de Wittgenstein tomado de *Vermische Bemerkungen*: "Cuando el que cree en Dios contempla alrededor suyo y pregunta: "¿De dónde viene todo lo que veo?", no desea una explicación (causal); y la astucia de su pregunta consiste en ser, a pesar de todo, la expresión de un deseo semejante. Él expresa en realidad una actitud respecto de todas las explicaciones. ¿Pero cómo se muestra eso en su vida?

"Se trata de una actitud que consiste en tomar una cierta cosa en serio y, sin embargo, a continuación, a partir de un cierto punto, no tomarlo más en serio alegando que existe algo aún más serio.

"De este modo, alguien puede decir, por ejemplo, que es muy importante que tal haya muerto antes de haber podido acabar una obra determinada, y que, en otro sentido, eso no tiene ninguna importancia. Aquí habitualmente se puede emplear la expresión: "En un sentido más profundo".

"Lo que quiero decir en realidad es que no se trata aquí de palabras que se pronuncian, o de lo que se piensa, sino de las diferencias que ellas señalan entre los diferentes momentos de la vida. ¿Cómo se yo que dos hombres pretenden la misma cosa cuando dicen, cada uno, creer en Dios? Y se puede decir exactamente la misma cosa si se trata de tres personas en lugar de dos. La teología que carga sus esfuerzos sobre el empleo de ciertos términos y de ciertas frases, y la prohibición de otras, no vuelve nada más claro (Karl Barth). Ella se agita en vano, por así decir, en medio de las palabras, porque ella quiere decir algo y no sabe expresarlo. Es la práctica la que da a las palabras su sentido" (Ludwig Wittgenstein, *Vermische Bemerkungen – Remarques mélangées*, Mauvezin, TER, p. 100-101).

completamente particular de lo teórico y de lo práctico que no tiene su equivalente en otras ciencias.

2/ El *positum* debe ser accesible a un enfoque y a un comercio precientífico que manifiesta el contenido específico del dominio en cuestión y el modo de ser de los entes correspondientes. Este criterio es más fácilmente aplicable a la teología que presupone necesariamente la fe vivida, *in actu exercitu*.

3/ Esta relación precientífica, en los entes que fundan el objeto de una ciencia determinada, debe "ya estar esclarecida y guiada (*geführt*) por una comprensión del ser, incluso si ésta es aún preconceptual" (*GA* 9, 50 (104)). Este criterio expresa el vínculo necesario entre la comprensión ontológica propiamente dicha, que tiene inevitablemente una forma *conceptual*; y la precomprensión que está siempre ya ahí, de suerte que nosotros no nos encontramos nunca en una situación de "grado cero absoluto de comprensión". ¿Cómo aplicar este criterio a la teología? Es importante ver aquí que Heidegger concede que esta "dependencia" "puede variar" según la naturaleza particular de cada dominio.

Sobre el segundo plano de esta criteriología debe ser abordada la cuestión de la *positividad* de la teología, una cuestión que *no se confunde* con la de su *cientificidad*.

1. Del cristianismo a la cristianidad: La positividad específica de la teología

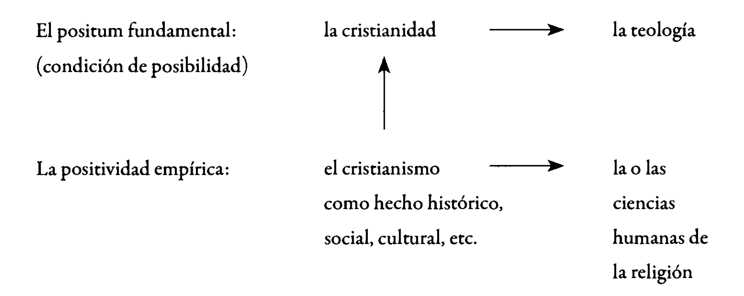
La primera de las tres cuestiones sostenidas por Heidegger corresponde al primero de los tres criterios. Es, en efecto, la cuestión de saber lo que está "pre-dado" (*vorliegend*) o "pre-encontrado" (*vorfindlich*) por la teología, dos expresiones que

son prácticamente sinónimas. Aquí interviene una primera decisión negativa que consiste en desestimar lo que podría llamarse la determinación *positivista* del *positum*, que reduciría la teología a una simple ciencia humana de la religión. Ahora bien, el *positum* de la ciencia teológica no es el hecho histórico del cristianismo, tal como lo aprehende el historiador de las religiones, ni el hecho cultural correspondiente, tal como le puede interesar al historiador de la cultura. Se pensará aquí en un enfoque como el de Max Weber en su historia del capitalismo y, en materia de teología, en las posiciones de Ernst Troeltsch o de Adolf von Harnack. Hedeigger ve allí una *Fehlbestimmung*, una "determinación errónea" (*GA* 9, 51 (105)) de la teología. ¡Reduciendo la teología a una ciencia humana de la religión, todo se vuelve simplemente un engaño!

¿Se trata entonces de negar la dimensión histórica de la teología en nombre de una concepción supranaturalista de una teología formada por un sistema inmutable de verdades eternas? En absoluto. Por el contrario: lejos de constituir un discurso intemporal sobre un hecho histórico, la teología forma parte, ella misma, de la historicidad del hecho cristiano. Pues, si ella es "una ciencia que forma parte de esta historia del cristianismo, es producida por ella y, a su vez, la determina" (*Ibid.*), sin duda hay que preguntarse si lo que es verdadero para la teología, es verdadero para otras ciencias. ¿Se dirá que la física forma parte de la historia de la naturaleza, que "es producida por ella y, a su vez, la determina"? Quizá se lo dirá de tal o cual ciencia humana, de la sociología, por ejemplo y, más aún, de la ciencia de la historia. Pero, incluso en este caso, parece que la relación entre la teología y el fenómeno histórico, del cual ella es una dimensión intrínseca, fuera más estrecha que en las otras ciencias.

De esta manera, no se ha superado todavía el horizonte de una historia general de las formaciones culturales. Decir

de la teología que ella es "la toma de conciencia de sí misma del cristianismo en tanto que manifestación de la historia universal" (*GA* 9, 52 (106)) podría en rigor satisfacer a un diltheyano hegeliano o a un teólogo discípulo de Paul Tillich, cuidadoso de mantener cueste lo que cueste el vínculo entre la cultura y la teología, pero a los ojos de Heidegger eso no es todavía suficiente. Esta no es la historia, concebida a la manera de Dilthey, o la cultura, concebida a la manera de Tillich, que debe "comprender" el "fenómeno cristiano", se trata, por el contrario, de la teología que debe comprender -¡teológicamente!- ¡uno y otro fenómeno! De allí la definición más rigurosa de la teología: ella es el "conocimiento de lo único que vuelve posible que algo como el cristianismo exista como acontecimiento de la historia universal" o incluso: "El saber conceptual concierne a lo que de buenas a primeras (*allererst*) vuelve posible que algo tal como el cristianismo pueda devenir un acontecimiento histórico" (*GA* 9, 52, (106)). Del cristianismo como hecho sociológico, histórico, cultural "positivo" es necesario remontarse a la positividad más fundamental que lo vuelve posible: la "cristianidad" (*Christlichkeit*).



Todo dependerá pues de la significación que se le dará a esta *Christlichkeit* que es el verdadero *positum* de la teología. El término mismo, que juega igualmente un rol importante en Kierkegaard[8], es tomado por el teólogo basilense Franz Overbeck (1837-1905), gran amigo de Nietszche, que en un opúsculo publicado en 1873 bajo el título: *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, emprendía una crítica severa del cristianismo contemporáneo y de su teología. Overbeck, que fue uno de los promotores de la exégesis histórico-crítico por su descubrimiento de formas literarias neo-testamentarias, establecía un corte neto entre la "literatura cristiana primitiva" (*christliche Urliteratur*) y los escritos teológicos de la era patrística, ya que estaba persuadido de que, desde los primeros apologetas, el cristianismo y su teología se habían extraviado. De la misma manera, él establecía un corte marcado entre la escatología como trazo fundamental del cristianismo primitivo, y el "cristianismo histórico", sumido en las vicisitudes del tiempo, que no podía ser más que una absurdidad. Se comprende entonces mejor por qué Heidegger, en la presentación de la versión publicada de su conferencia, asocia íntimamente la obra de Overbeck y la segunda *Intempestiva* de Nietzsche, aparecida en mismo año.

[8] Recordemos que, para Heidegger, la posición singular de Kierkegaard en la historia del pensamiento –singularidad que él comparte con Nietzsche y Hölderlin (*GA* 65, 204)– se explica por el hecho de que él no pertenece ni a la metafísica, ni a la teología. "Kierkegaard es un "pensador religioso"; es decir, él no es ni un filósofo, ni un "filósofo cristiano" (un pseudo-concepto, *ein Unbegriff*). Kierkegaard es más teológico que ningún teólogo cristiano y más filosófico de lo que ningún metafísico lo habría sido jamás; él vivía al mismo tiempo en el mundo del idealismo alemán y del romanticismo, del Nuevo Testamento y de Lutero. El género de su producción de escritor: los seudónimos, las obras edificantes, eruditas y poéticas –según su actitud y su manera de pensar– es incomparable; es necesario dejarlo mantenerse en sí mismo; ni la teología, ni la filosofía pueden insertarlo en su historia" (*GA 49*, 19).

Desde su perspectiva, no hay más que una única manera de definir la cristianidad: en referencia a la *fe*. Desde el punto de vista *formal* (es decir –conforme a la distinción clásica del *análisis fidei* en *fides qua* y en *fides quae*–, desde el punto de vista de la *fides qua*, o desde el *acto* de *fe*) la fe es "un modo de existir del *Dasein* humano que, según su propio testimonio –el cual pertenece esencialmente a este modo de existencia– no es temporalizado libremente *a partir* del *Dasein*, ni *por él*, sino a partir de lo que se revela en y con este modo de existencia, es decir, de lo que es creído" (*GA* 9, 52 (106)). La fe en tanto fe sólo puede demostrarse a través de enunciados del género siguiente: "Yo no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí"; "¿Qué tenemos nosotros que no hayamos recibido?", etc. Ella sólo puede demostrar que no es un resultado humano, sino un don divino, lo que no le impide de ningún modo ser un acto auténticamente humano. El que no comparte esta fe discernirá en ella siempre la sumisión a una cierta forma de heteronomía. En el pasaje recién citado, los dos términos de *Zeugnis* y de *Zeitigung* se reclaman mutuamente; por lo cual, ellos deben ser conservados en la traducción.

"El ente que es primariamente revelado a la fe y sólo a esta, y lo que, en primer lugar (*allererst*), en tanto Revelación, temporaliza la fe es, para la fe "cristiana", el Cristo, el Dios crucificado" (*Ibid.*). Con este enunciado, pasamos de la *fides qua* a la *fides quae*. La fe "cristiana" ha tenido bien merecido su nombre: el Cristo, "Dios crucificado", no es solamente su "objeto" central; él es el origen y la condición de posibilidad. ¿Por qué llamarlo "ente temporalizante"? En principio, negativamente, para señalar que la fe, en su especificidad "cristiana", no nos hace abandonar el plano *óntico* de relación entre entes para acceder al plano de la comprensión *ontológica*; luego, positivamente, para sugerir que ella comporta modalidades de temporalización específicas, es decir, siguiendo a Overbeck, la existencia *escatológica*.

Como objeto de la fe cristiana, no hay allí pues más que uno sólo: el acontecimiento de la cruz. Sin dudas, un acontecimiento histórico (*ein geschichtliches Geschehnis*: la expresión debe ser unida a la noción de *Geschehen*, tal como ella ha sido analizada en el § 72 de *Sein und Zeit*) y no mítico, aunque sólo los ojos de la fe pueden aprehenderlo en su "historicidad específica", inseparable de la Escritura que lo testifica. Entonces, precisamente el filósofo, cuidadoso de dar cuenta de esta especificidad misma, está obligado a recurrir al lenguaje –algunos dirán al "argot"– de la analítica existencial. Esta revelación que se realiza a través de la muerte de uno solo, una muerte que posee, ella misma, un "carácter "sacrificial" específico", se dirige "al individuo singular que existe siempre fáctica e históricamente, contemporáneo o no contemporáneo, y respectivamente a la comunidad (*Gemeinschaft*) de estos individuos en tanto que Iglesia (*Gemeinde*)" (*GA* 9, 52 (107)). La "contemporaneidad" (*Gleichzeitigkeit*) de la cual se trata aquí no es solamente una categoría histórica –la generación de discípulos, "contemporáneos" de Jesús, opuesta a las generaciones siguientes– sino que tiene que ser entendida, como en Kierkegaard, en un sentido histórico –devenir "contemporáneo" del Cristo por la fe–. El concepto de revelación está, de este modo, arrancado de la pura esfera cognitiva: no se trata de una "comunicación" en el sentido de la transmisión de una cierta cantidad de informaciones o de un saber (*Übermittlung von Kenntnissen*), sino de una "comunicación" (*Mitteilung*) que funda una "participación" en la vida divina.

La fe, como realización de esta participación, no puede en ningún caso confundirse con un "saber". Es necesario incluso decir más: la idea misma de "participación" recibe aquí una calificación completamente específica, en lo que se refiere al *Teil-nehmen* (tomar parte), que como iniciativa humana está

siempre ya precedido por el don de la vida divina; es decir, por un *Teil-haben* (tener parte en) (*GA* 9, 53). Realizando el *doble sentido* de esta participación, el creyente se encuentra, con toda su existencia, en una situación integralmente novedosa frente a Dios. Esta situación inédita tiene, como consecuencia, una modificación radical de la comprensión. Si, para la fe, el *Dasein* se encuentra por completo ubicado delante de *Dios*, descubre entonces, en relación a la cruz, que ésta es su situación real desde el punto de vista de la fe: "el olvido de Dios" (*Gottvergessenheit*).

Este *Gottvergessenheit* tiene el mismo sentido activo que el "olvido del ser". Pero aquí se detienen las analogías, puesto que ni desde el punto de vista de las condiciones, ni desde el punto de vista de los resultados, los casos son comparables. La única manera de acabar con el olvido de Dios es dejarse tomar por Dios mismo delante de Dios, lo que supone un "cambio radical (*Umgestellwerden*) total de la existencia en, y por la misericordia de, Dios en la fe" (*GA* 9, 53). Se notará evidentemente la semejanza exterior con lo que se ha dicho más arriba de la conversión de la mirada requerida para entrar en la filosofía. La misma palabra (*Umstellung*) designa la conversión de la mirada para entrar en la filosofía –o, para ser todavía más precisos, y siguiendo las indicaciones de los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, para realizar la "reducción fenomenológica", es decir, "la reconducción de la mirada inquisitorial del ente ingenuamente comprendido por el ser" (*GA* 24, 29)– y lo que el lenguaje neo-testamentario describe como *μετάνοια* que no designa en absoluto la adquisición de un saber nuevo, sino el cambio de toda la existencia. En todo caso, para Heidegger es claro que la fe no puede ser un saber empírico, cuya tarea sería la "constatación teórica de vivencias internas". Una definición semejante se aplica quizá a la psicología religiosa; en ningún caso ella podría convenirle a la teología como ciencia de la fe.

La tarea de la teología radica en las nuevas posibilidades de existencia y de comprensión que sólo pueden ser aceptadas y practicadas en la fe, según el tema fundamental de la conversación de Jesús con Nicodemo, que parece ser la referencia bíblica presupuesta en toda la argumentación de Heidegger. "Renacimiento", tal es en efecto la palabra clave de todo este pasaje. Sobre este "Renacimiento", el *Dasein* no tiene poder. Esto no es decidido por él: "Yo quiero renacer." En este sentido, la fe implica una cierta forma de heteronomía. La nueva posibilidad de existencia alcanza, afecta y transforma al *Dasein*, al punto que éste se encuentra en "condición de esclavo" (*diese Existenzmöglichkeit..., in der das Dasein zum knecht geworden*). Esta no es una simple imagen, necesaria para dramatizar el tipo de dependencia que comporta la fe, de la que Heidegger se sirve aquí. En efecto, ella figura en la definición luterana de la fe –definición polémica antipapista– que su comentario no hace más que explicitar: "La fe consiste en entregarse (*Sichgefangengeben*) a la influencia de las cosas que vemos." Por todos estos rasgos, la fe parece ser una suerte de imagen invertida de la resolución, tal como se la definía en *Sein und Zeit*. Una y otra tienen en común escapar al registro del control visual. Pero, a partir de allí, todos los otros rasgos divergen. En lo que concierne a la fe, es necesario particularmente prestar atención a su dimensión *histórica*. En efecto, el renacimiento no es un acontecimiento puntual y transitorio, sino "el modo de existir histórico del *Dasein* creyente fáctico en *esta* historia que comienza con el acontecimiento de la Revelación" (*GA* 9, 53 (107)). La determinación del sentido existencial de la fe por medio de la idea del renacimiento nos ofrece de este modo una razón suplementaria para apostar, como lo hemos hecho, por la necesidad de desarrollar un concepto *existencial* de la *natalidad*.

Todos los elementos de este análisis subrayan los rasgos que arrancan la fe del campo del saber y del conocimiento. Es necesario, sobre todo, evitar ver allí "una forma modificada de conocer" (*GA* 9, 53). Por el contrario, es sólo como apropiación de la revelación que la fe puede contribuir al acontecimiento cristiano mismo, es decir, a una "manera de existir" (¡una *Existenzart*, y no una *Erkenntnisart*!) que "determina al *Dasein* fáctico en su cristianidad como historicidad destinal (*Geschicklichkeit*) específica" (*GA* 9, 54). De allí su definición "técnica": "La fe es el existir creyente que se comprende en la historia revelada, es decir, efectuándose con el Crucificado" (*Ibid.*).

Tal es la *positividad* específica que preexiste a la teología. Ésta no podría ser la expresión de un "deseo de saber", sino que debe permanecer fiel a esta positividad fundamental del creer que quiere decir ante todo "volverse prisionero de las cosas que no se ven". La verdadera cuestión se transforma entonces en saber: en qué sentido ella "incumbe (*auferlegt*) a la fe misma a partir de la fe y para ella" (*Ibid.*). "Ciencia de la fe", y nada más que esto, la teología depende de ésta y permanece fiel a su servicio. A su base hay un círculo hermenéutico ineludible, en el cual es necesario saber entrar. Pero, del mismo modo, aquí surge inevitablemente la cuestión siguiente: ¿las diferentes marcas de heteronomía mencionadas (*Teil-haben, Betroffenheit, Gestelltwerden, zum Knecht geworden, Sichgefangengeben, auferlegt*) son compatibles con la *idea* misma de ciencia, cuya esencia está constituida por "la objetivación *libremente* realizada y que se revela en medio de conceptos" (*Ibid.*)? ¿En qué sentido la teología, que no tiene otra tarea más que tematizar la fe y su "contenido", es decir, la revelación, puede ser llamada "ciencia"?

Sea cual fuere la respuesta a esta cuestión, una cosa es segura: la tematización de la fe que opera la teología no podría

significar una toma de distancia "crítica" con relación a esta última, porque por más que la teología incumbe a la fe, ella no puede tener más que en la fe su propia razón suficiente" (*Ibid.*). La verdadera cuestión es entonces la siguiente: ¿Sí o no, la fe en tanto tal es por naturaleza refractaria a toda "explicitación conceptual"? Responder por la negativa es pronunciarse por la imposibilidad de toda forma de teología, porque es claro que su necesidad no podría ser deducida de lo exterior, de un sistema racional de ciencias. Ésta es la razón por la cual Schleiermacher rechazaba hacer de la teología una rama del saber especulativo. Suponiendo, como lo piensan ciertos neo-kantianos, Hermann Cohen por ejemplo, que una tarea esencial de la filosofía consiste en elaborar un sistema filosófico de ciencias, en ningún caso la teología, al menos en su determinación cristiana, podría figurar allí. De ahí a concluir que la fe no es más que un grito, la articulación de estados de ánimo del alma creyente, sobre los cuales ningún discurso racional se puede insertar, no hay más que un paso. Ahora bien, hay que evitar justamente dar este paso mortal, apostando por la posibilidad de que la justificación de la teología pueda venir de la fe misma, y de la demanda, sin duda también muy específica, de conceptos que emergen allí. Es, a la vez, decidir en qué sentido la fe tiene necesidad de la intervención de una "ciencia que explicite la cristianidad" y que, a este título, sea inseparable de su propia historia.

2. La cientificidad de la teología

Teniendo en cuenta esta positividad muy específica de la fe, Heidegger intenta elaborar una respuesta a la segunda cuestión, la de la cientificidad propia de la teología. Todo depende aquí del sentido que se pueda dar a la proposición: "La teología es la ciencia de la fe." Heidegger discierne allí cuatro significaciones:

1/ La teología es "la ciencia de lo que se revela en la fe, es decir, de lo que se cree" (*GA* 9, 55). Esta definición toma en cuenta la dimensión de la *fides quae*, cuando lo importante es evitar una concepción extrínseca que haría de la fe la adhesión ciega a un conjunto de proposiciones teóricas incomprensibles. En esta concepción extrínseca, las marcas de la heteronomía evocadas más arriba son exageradas hasta la caricatura de una sumisión ciega a una autoridad que impide todo ejercicio del pensamiento.

2/ La teología es igualmente "la ciencia del comportamiento creyente mismo, de la fidelidad" (*Ibid.*). Esta definición corresponde a la dimensión de la *fides qua*: "La fe en tanto componente creyente es ella misma creída, ella misma forma parte de lo que es creído."

3/ En tercer lugar, la teología es ciencia *de* la fe *por su origen*, no sacando su motivación ni su legitimidad de este origen mismo.

4/ Por último, ella es ciencia *de* la fe *por su finalidad*, puesto que la objetivación que ella persigue no podría tener otra finalidad que contribuir a una mejor inteligencia de la fidelidad.

Teniendo conciencia de esta cuádruple determinación, es necesario especificar los rasgos particulares de la ciencia teológica. De entrada se impone una doble determinación *histórico-hermenéutica*. Tanto del lado de la *fides quae* (referente al acontecimiento de la crucifixión) como del lado de la *fides qua* (la fe como existencia histórica), la teología es "por su núcleo más íntimo una *ciencia histórica* de un género particular" (*GA* 9, 56). Por el hecho mismo, ella es una ciencia *hermenéutica*, en la medida en que lo que persigue es la "auto interpretación de la existencia creyente", aspirando a volver a ésta última *transparente* a sí misma, conforme al tipo de transparencia que ella necesita para comprenderse a sí misma,

y respetando sus límites. La teología no podrá pues aspirar jamás a la transparencia cristalina de un sistema del saber o de una axiomática formal. Esto es porque "la transparencia de la existencia, en tanto comprensión de la existencia, no se puede relacionar con ninguna otra cosa que con el existir mismo" (*Ibid.*), puesto que la teología es una ciencia hermenéutica.

Un corolario importante de esta doble determinación es que la oposición habitual de la "teoría" y de las "aplicaciones prácticas" no tiene curso aquí. La *subtilitas intelligendi*, para utilizar la terminología de la hermenéutica del siglo XVIII, no puede distinguirse de la *subtilitas applicandi*, ya que, una y otra, se confunden en el *actus exercitus* de una teología que "no puede nunca condensarse en saber, flotando libremente, del estado de las cosas". Por la misma razón, la transparencia teológica y la interpretación conceptual no tienen como objeto asegurar la legitimidad, facilitar la aceptación o el mantenimiento de la teología, sin pagar el precio caro de la fe. De este modo, Heidegger se desprende brutalmente de las investigaciones, características de la apologética católica de los inicios del siglo XX, de una plausibilidad o de una credibilidad de la fe previa a su aceptación efectiva. Si hay, para citar un título célebre del cardenal Newman, posibilidad de una "gramática del asentimiento", ésta no puede venir de la fe misma. Para Heidegger, esto quiere decir que, lejos de volver la fe más fácil, "la teología sólo puede hacerla más difícil". En lugar de atenuar o de librarse del escándalo de la fe, la tarea de la teología consiste en ponerla de relieve, hundiendo en la conciencia (*ins Gewissen schlagen lassen*) sus verdaderos objetivos, obligando a tomar plenamente en serio el hecho de que la fe es el *don* de una nueva manera de existir. Pero, precisando esto, la teología sólo puede ser un *Möglicherweise*. Heidegger, fiel en esto a Kierkegaard y a Overbeck, sugiere que no es seguro que una teología conforme a este ideal exista ya.

Heidegger permanece preguntándose qué cosa significa la determinación *fundamental* de la teologia como ciencia *histórica* y *hermenéutica* para la repartición tradicional de las disciplinas teológicas, en las que se distingue, en particular, una teología *práctica* y una teología *sistemática*. Desde la perspectiva de Heidegger, se trata de un problema mal planteado. Su problema no es el de Schleiermacher en su célebre *Kurze Darstellung des Theologiestudiums*[9], a saber, el establecimiento de un canon exhaustivo de diferentes disciplinas teológicas: exégesis, historia, dogmática, práctica, etc. Afirmando que la teología es una ciencia histórica, Heidegger no acepta privilegiar una disciplina particular, la historia, en detrimento de un tratamiento sistemático de las cuestiones, no elige por ejemplo la historia de los dogmas contra la suma teológica; él quiere definir la esencia misma de la teología como ciencia. Y es sobre la base de esta tesis fundamental que se podrá preguntar por cuáles son las razones *teológicas* que esta idea debe desplegar a través de una pluralidad de disciplinas, tales como la teología sistemática, la teología práctica y la teología "histórica" (en sentido estricto).

1/ ¿Cómo fundar la teología *sistemática* sobre la determinación histórica fundamental de la teología? Mostrando que todos los conceptos teológicos se relacionan *fundamentalmente* a un único y mismo acontecimiento fundador que decide su *coherencia*. En este sentido, no podría haber oposición entre una teología exegético-bíblica y una "teología sistemática" que distingue, en la línea de Melchior Cano, una pluralidad de "lugares teológicos": Escritura, Tradición, Magisterio, etc. La teología cristiana no tiene más que un único lugar que decide su sistematicidad propia: el lugar *neo-testamentario*.

[9] Cf. Friedrich Schleiermacher, *Kurz Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

Esto quiere decir que la teología es *sistemática* en un sentido muy especial: ella no se vuelve "sistemática" produciendo un sistema al interior del cual el Nuevo testamento sería un "lugar" junto a una cierta cantidad de otros, sino *evitando* este tipo de tentación (*GA* 9, 57, (112)). Pues, en ningún caso, el teólogo podría postularse como competidor potencial de un "sistema del saber" filosófico, ya sea concebido de manera especulativa dialéctica en la línea hegeliana, o de manera epistemológico-crítica en la línea neo-kantiana. Para el teólogo cristiano no podría haber otro "sistema" que el de la coherencia interna de la figura de la revelación[10], cuyo acontecimiento de la Cruz forma el centro. Es precisamente por esta razón *teológica* que la alternativa de la historia y del sistema es inadmisible. La teología no se vuelve sistemática adoptando un sistema de conceptos y de categorías filosóficas, sino "llevando al lenguaje y al concepto la historicidad misma de la fe" (*GA* 9, 58). Y, sólo de esta manera, la teología puede igualmente volverse *filosóficamente* respetable "en su cientificidad autóctona" (*Ibid.*).

Por otra parte, sólo una teología histórica *y* sistemática en este sentido fundamental permite comprender la necesidad *teológica* de una "teología histórica" en sentido estricto, en historia de la Iglesia, en eclesiología o en historia de los dogmas. Ya que la historia forma parte de su constitución, y no por la presión de la "conciencia histórica" y de las ciencias de la historia que toman forma en el curso del siglo XIX, la teología debe interesarse por estas ciencias. Pero aquí puede preguntarse, en la línea de una cuestión desarrollada en nuestra interpretación de los § 72-78 de *Sein und Zeit*, si la relación no puede ser leída *en los dos sentidos*, como parece haberlo comprendido Ernst Troeltsch.

[10] Sobre este punto al menos hay una gran concordancia de puntos de vista entre la posición que Hans Urs von Balthasar desarrolla en el primer tomo de *La Gloire et la Croix* y la posición heideggeriana.

2/ De la misma manera, la determinación histórico-hermenéutica de la cientificidad de la teologia permite superar la oposición de la teoría y de la práctica. No hay una teología práctica que sería la "aplicación" de "enseñanzas" de una teología sistemática. La teología es el saber de la existencia cristiana que no es nada sin la práctica correspondiente. De la auto-interpretación de la fe cristiana forma parte la exigencia de Juan de "hacer la verdad", es decir, la efectuación permanente de las posibilidades contenidas en el acontecimiento de la fe. Es en tanto que "sistemática" (es decir, haciendo jugar su propia coherencia interna) que la teología es práctica (es decir, "homilética" o "kerigmática"): "ciencia del actuar de Dios en el hombre actuando en la fe" (*GA* 9, 58-59). De este modo, la caracterización hermenéutica de la teología tiene como consecuencia una circularidad inevitable entre las tres determinaciones: "La teología sólo lo es sistemática si ella es histórico-práctica. Histórica, la teología sólo lo es si ella es sistemático-práctica. Práctica, la teología sólo lo es si ella es sistemático-histórica" (*GA* 9, 59).

Esta fórmula condensa la contribución heideggeriana a la "crisis de fundamentos" en teología. Por el hecho mismo, ésta permite decir más claramente lo que *no es* y lo que no puede ser la teología cristiana.

1/ En ningún caso la teología puede satisfacer la promesa contenida en la etimología griega de la palabra θεο-λογία, es decir, proponer un "discurso racional sobre Dios", resultado de un "conocimiento especulativo de Dios". Comprendida de este modo, la "teología" no tiene nada de teológico; ella pertenece de pleno derecho a la metafísica o, conforme a la división clásica de los manuales que se remonta a Suarez, ella define, en conjunto con la cosmología y la psicología racional, una de las tres ramas de la "metafísica especial", a diferencia de la "metafísica general" u "ontología". Sin dudas Heidegger

precisa, desde el curso sobre Leibniz de 1928, como no dejará de profundizarlo a continuación, que la doble calificación *ontológica* y *teológica* de la filosofía en Aristóteles no se explica solamente, como lo supone Jäger, por una supervivencia del platonismo, llamada a ser abolida en beneficio únicamente de la ontología. Para abordar esta cuestión fundamental, "tenemos necesidad de una comprensión del problema que esté a la altura de lo que es transmitido" y, sobre todo, tenemos necesidad de "radicalizar el concepto de ontología" (*GA* 26, 17). Pero, es evidente que este problema, que corresponde a lo que él llamará pronto "constitución *onto-teo-lógica* de la metafísica" no podría concernir a la teología cristiana.

2/ Si pues la teología filosófica no podría en ningún caso constituir un partenaire de la teología, tomada en su especificidad cristiana, ésta no tiene necesidad de relacionarse con una "filosofía de la religión", según la línea de pensamiento inaugurada por el *Discurso sobre la religión* de Schleiermacher y representado en la época por el modelo más fenomenológico de Max Scheler, propuesto en *Das Ewige im Menschen* o por el modelo más crítico de Ernst Troeltsch, preocupado por establecer la existencia de un "*a priori* religioso" en el hombre, que sería el garante del mínimo de racionalidad que tiene que revestir todas las expresiones de la religiosidad. Incluso si, como lo hacía justamente Troeltsch, se rechaza disolver integralmente la teología en las diferentes ciencias humanas de la religión, para hacer de ella "la ciencia filosófico-histórico-psicológico de la religión cristiana" (*GA* 9, 60), queriendo mantener cueste lo que cueste la reivindicación de absolutez que caracteriza al cristianismo, semejante conexión no es suficiente para salvaguardar la idea científica de la teología, unida a su positividad específica y condicionada por los límites de ésta.

Desde el punto de vista de Heidegger, el problema más difícil es en efecto el de saber en qué sentido la fe misma es demanda de concepto y de "transparencia conceptual". Sucede como si a él le faltara encontrar un difícil equilibrio entre un rechazo puro y simple de todo concepto (cuyo caso límite sería el fundamentalismo) y una transparencia excesiva que se volvería contra la fe misma, un poco como sobre un cliché sobreexpuesto donde no se distingue más nada. Entre una fe reducida a la opacidad de una simple creencia y su autodisolución en la transparencia del saber, la teología debe encontrar un difícil equilibrio que no tiene nada de un justo medio, porque, como se verá más adelante, es la locura de la Cruz la que le dicta su verdadera "medida".

3/ Se comprende entonces porqué Heidegger rechaza aplicar a la teología criterios de evidencia y de rigor tomados de otra ciencia, sea cual fuere ésta. Estos criterios no pueden más que provenir del propio campo de evidencia de la fe. Por este hecho mismo, la idea de una "apologética científica" revela ser intrínsecamente contradictoria. Ninguna prueba "científica", por más potente e irrefutable que sea, podría igualar el tipo de evidencia requerido por la fe. No obstante su uso de procedimientos comunes con la racionalidad, la teología está "primariamente fundada sobre la fe" (*GA* 9, 61). La teología es científica en tanto que "teología *fundamental*" y no en tanto que apologética. Esta afirmación no equivale a una estrategia de escapatoria o de huida hacia delante, puesto que no es suficiente afirmar que las ciencias no tienen influencia sobre la evidencia requerida por la fe para fundar una teología. Hace falta, por el contrario, fundarla *positivamente* sobre esta evidencia paradojal misma: "Todo conocimiento teológico en su legitimidad innata está fundado sobre la fe misma, surge allí y regresa sin cesar hacia ella" (*GA* 9, 61). Es imposible escapar a esta circularidad innata. La teología fundamental, podríamos decir, es la efectuación de esta circularidad.

3. Filosofía y teología: una relación necesariamente conflictiva

Después de haber significado, en su determinación de la teología como "ciencia óntica perfectamente autónoma", a la filosofía bajo la doble especie de la teología filosófica y de la filosofía de la religión, podría parecer que una ciencia también perfectamente autónoma no tiene en absoluto necesidad de la filosofía. Parecería entonces que regresamos a la hipótesis inicial, la de las dos disciplinas demasiado diferentes para poder reencontrarse. Heidegger desestima esta hipótesis a favor de una nueva distinción entre, por una parte, la *fundación* misma de ciencia teológica y, por otra parte, su *cientificidad*. El fundamento, el *positum* de la teología, es la fe solamente, la filosofía no podría intervenir en la determinación de ésta. ¿Pero en qué sentido puede intervenir la fe, de manera *fundamental* y sin embargo *limitada*, en la determinación de la cientificidad de la teología?

Aquí es necesario recordar el criterio hermenéutico ya evocado: cada ciencia toma sus conceptos del ente que ella tiene como tarea explicitar (*GA* 9, 62); o, para citar la afirmación correspondiente a los *Problemas fundamentales*: "El ente que constituye estos diferentes dominios nos es conocido, incluso si en principio y generalmente no estamos en condiciones de delimitarlos precisamente y de distinguirlos claramente. Sin embargo, somos siempre capaces –en vistas de una caracterización provisoria que en la práctica es suficiente para la ciencia positiva– de mencionar un ente que cae en el dominio en cuestión, como caso particular. Podemos siempre representarnos un ente determinado como ejemplificación para tal o cual dominio" (*GA* 24, 17-18). Incluso si, tratándose de teología, semejante ejemplificación plantea dificultades considerables, es necesario apostar por el hecho de que el

teólogo que practica la ciencia teológica en completa probidad intelectual no podría renunciar al *esfuerzo conceptual*, argumentando que él tiene una cuestión con lo Inconcebible por excelencia. En teología, no menos que en otras disciplinas, los conceptos no caen del cielo; no son proporcionados, como claves, por la trascendencia divina o por la revelación (o directamente consignados en el texto bíblico, como lo piensan los partisanos de una "metafísica bíblica"). Como diría Deleuze: incluso en este ámbito, ¡los conceptos deben ser *producidos*! E incluso si el esfuerzo de explicitación conceptual reencuentra aquí los límites, estos límites no deben ser trazados demasiado rápido. Incluso si en teología hay una "crisis del concepto", esta no debe permanecer muda, sino poder ser nombrada, ¡por medio de conceptos justamente!

¿Dónde se sitúa la intervención de la filosofía en todo esto? Ciertamente, en el nivel de la competencia entre dos interpretaciones *ónticas* diferentes, por ejemplo, diciendo: "Dios no existe, yo no lo he encontrado", allí donde el teólogo dice: "Dios existe, yo le he encontrado." La verdadera tarea de la filosofía es liberar la "comprensión pre-conceptual de antemano, aunque no sabida" que sobre-determina el discurso de la teología. ¡El trabajo del filósofo se sitúa *más arriba* de los conceptos teológicos, y no sobre el mismo plano! De este modo, esta determinación fundamental de la relación entre las dos disciplinas está enteramente dirigida por el axioma que afirma "que toda explicación óntica se mueve sobre el fundamento, en primer lugar y la mayor parte del tiempo escondida, de una ontología" (*GA* 9, 62).

Se le añade a ello un segundo axioma: si, no importa en qué ámbito, los conceptos fundamentales "forman sistema" –y, como hemos visto, estos conceptos lo hacen incluso en teología, aunque en un sentido muy especial–, esto es porque ellos están enraizados en una "cohesión de ser primariamente

cerrada" (*primärer geschlossener Seinszusammenhang*, *GA* 9, 6). Sólo porque el ser funciona en un circuito cerrado es que el movimiento puede pasar entre los diferentes conceptos fundamentales. En este sentido, la ontología reina sobre todas las ciencias, determinando para cada una su "región" propia.

¿Quiere esto decir que, vista por la filosofía, la teología aparece, en principio como una "ontología regional"? ¿Pero esta definición no vale, en principio, para la teología filosófica, ciencia (regional) del Ente supremo? ¿No perdemos entonces de vista la especificidad de la fe como "renacimiento"? Es para evitar este tipo de objeción que Heidegger moviliza todos los resortes de la analítica existencial. "Renacer desde lo alto": ningún saber racional tomará esta idea en sí misma. Haría falta que esto fuera revelado. Pero, por otro lado, este "renacimiento" no anula el primer nacimiento, tomado en sentido literal o en sentido figurado. Aquí Heidegger, no obstante su hostilidad al hegelianismo, no evita el lenguaje hegeliano de la "superación" (*Aufhebung*): en el acontecimiento cristiano, "la existencia pre-creyente, es decir, atea superada [*aufgehoben*] está co-implicada" (*mitbeschlossen*, *GA* 9, 63).

Adoptando la fe, convirtiéndose, renaciendo desde lo alto, el creyente cambia radicalmente de manera de ser. Y solamente entonces él comprende lo que fue su existencia anterior: no una simple ignorancia, sino una existencia en el pecado, en el rechazo de Dios. Se comprende entonces porqué Heidegger puede decir, en una suerte de paráfrasis existencial del concepto hegeliano de superación: "Superar no significa rechazar, sino disponer de una manera nueva" (*in neue Verfügung nehmen*, *Ibid.*).

Antes de llevar el análisis más lejos, no es inútil retraducir los elementos de la situación en el lenguaje de base de la fe neo-testamentaria. Entre numerosos textos posibles, citamos el pasaje de la epístola a los Romanos, en la cual el apóstol

contrasta la existencia en el pecado y la vida nueva en Cristo. "Cuando vosotros sois esclavos del pecado, vosotros sois libres respecto de la justicia. ¿Qué frutos recoged vosotros entonces de acciones de las cuales hoy en día os ruborizáis? Porque vuestra finalidad es la muerte. Pero, hoy en día, liberados del pecado y sometidos a Dios, fructificad, vosotros, para la santidad; eso es la vida eterna. Porque la recompensa del pecado es la muerte; pero el don gratuito de Dios es la vida eterna en Cristo Jesús nuestro Señor."[11] Incluso si este texto traza una frontera marcada entre dos formas de existencia, la existencia en el pecado y la existencia según la gracia, para Heidegger, dicha existencia sólo es inteligible, si de un lado y del otro de la frontera, los términos "muerte" y "vida" poseen ya un sentido existencial. Entonces, nosotros comprendemos mejor la naturaleza de la apuesta de Heidegger, que consiste en suponer que "todos los conceptos teológicos fundamentales, tomados en toda su cohesión regional, tienen siempre un contenido en sí mismo existencialmente impotente, es decir, *ónticamente* "superado" (*aufgehoben*); pero que, precisamente sobre esa base, los determina *ontológicamente* y puede ser aprehendido de manera puramente racional" (*Ibid.*). El teólogo escéptico, que se interroga sobre la pertinencia de la distinción óntico/ ontológica, se encuentra reenviado a la analítica existencial y a la ontología fundamental que es inseparable de ella.

Esto es lo decisivo para la determinación del sentido del término "pre-cristiano" en el presente contexto. La expresión no tiene un sentido *cronológico* (que designaría el estado "religioso" o "no religioso" en el cual se encontraría el sujeto *delante* del ser venido a la fe), sino un sentido *ontológico*, en el sentido de la analítica existencial: "Todos los conceptos teológicos encierran necesariamente en ellos *esta* comprensión del ser que el *Dasein humano* como tal posee de sí mismo en la

[11] Rom. 6, 20-23.

medida en que existe" (*GA* 9, 63). De este modo, los términos "pre-cristianos" y "ontológicos" se vuelven casi sinónimos. Alcanzamos aquí la encrucijada central de la conferencia, lo que confirma una nota que, por sí sola, demandaría una larga discusión. "Todos los conceptos teológicos de la existencia –dice Heidegger– centrados en la fe, apuntan a una *transición* de la existencia (Existenz*übergang*) específica, en la cual la existencia pre-cristiana y cristiana están unidas de manera específica. Este carácter de la transición motiva la pluridimensionalidad característica del concepto teológico, problema que no se puede examinar aquí más de cerca" (*Ibid.*). El término *Existenzübergang* es una traducción filosófica del término teológico de la "conversión". Todos los conceptos teológicos, sin excepción, la evocan y, en este sentido, ponen en relación maneras de ser, planos existenciales diferentes. En esto consiste, para Heidegger, su pluridimensionalidad. De allí, sin dudas, el interés por analizar esta pluridimensionalidad en un documento como las *Confesiones* de San Agustín, al cual Heidegger había consagrado en 1921-1922 una parte de sus lecciones sobre fenomenología de la religión.

Entonces, se plantea la cuestión de saber si el "hilo conductor" (*Leitfaden*) que representa la filosofía, por ejemplo para la explicación teológica del concepto de pecado, no es, a pesar de todo, una suerte de correa (*Gängelband*) que sirve para amordazar a la teología. Si la conceptualización de la analítica existencial fuera la expresión de cualquier "posición filosófica" (*Standpunkt*) particular, esta conclusión sería inevitable. Ahora bien, el carácter puramente "formal-indicativo" de esta conceptualización –que, como veremos más adelante, la primera auto-interpretación llama su "neutralidad" innata– permite escapar a esta trampa. Esto no es una casualidad, si la ilustración se refiere a las presuposiciones del concepto de pecado. La fe supone necesariamente la confesión de

los pecados y, de lo que realmente es el pecado, solamente ella tiene experiencia. De este modo, la fe reencuentra, en el renacimiento, el pecado como fenómeno existencial, a saber, como su propio "contra-fenómeno". Pero la interpretación teológico-conceptual del *contenido* mismo del concepto de pecado supone necesariamente un concepto "pre-cristiano", a saber, el concepto existencial de la "deuda" (*Schuld*) en el sentido del § 58 de *Sein und Zeit*. ¡Sin el recurso a esta categoría, no hay concepto de pecado original e incluso de pecado a secas! Podríamos decir que, mientras este recurso no ha tenido lugar, el concepto teológico de pecado no ha sido vacío, aunque ha permanecido ciego como una simple representación.

En este sentido, la teología, como empresa conceptual, tiene necesidad del "hilo conductor" de los conceptos existenciales elaborados por la analítica. Evidentemente, podríamos preguntarnos, lo que Heidegger no hace, si, por el contrario, la experiencia de la fe y las modalidades de su *documentación* no pueden jugar un rol *heurístico* en el descubrimiento de tal o cual estructura existencial. ¿Por qué, por ejemplo, lo verdadero del "testimonio pre-ontológico" que constituye "la fábula de la *cura*" (*SZ* § 41) no podría ser verdadero, *a fortiori*, de tal o cual "testimonio" neo-testamentario? Cuando, por ejemplo, el apóstol declara: "Antes eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los sabios y eligió Dios la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes; y lo plebeyo, el desecho del mundo, lo que no es nada, lo eligió Dios para destruir lo que existe, para que nadie pueda vanagloriarse ante Dios"[12], ¿no se pone en cuestión un cierto discurso ontológico, cuyo valor fundamental sería la auto-afirmación?

¿Puesto bajo tutela de la teología, a pesar de todo? No –piensa Heidegger– porque el orden de la *presuposición* no vale como *deducción*. Si el concepto teológico del *pecado* presupone

[12] Cor. I, 27-28.

necesariamente el concepto existencial de la *deuda*, es imposible *deducirlo* de allí. Con más razón, la presuposición no podría constituir una "prueba racional" del *hecho empírico* del pecado y de la falta, incluso de su simple *posibilidad*, es decir, de lo que Paul Ricouer llama la *falibilidad* humana. La misma oposición se da entre la "dirección" o la "derivación" (*Herleitung*) y la "corrección" o la "codirección" (*Mitleitung*). Tal concepto teológico, por ejemplo el de pecado, no es *derivable* más que de la fe cristiana; pero en tanto concepto de existencia, *supone* una comprensión existencial "pre-cristiana" que la filosofía únicamente es capaz de proporcionar.

Evidentemente, aquí se podría plantear una cuestión que Heidegger no aborda: ¿Cuáles es la instancia que decide la coordinación entre ambos planos? ¿Es la filosofía? ¿Es la teología? ¿Esta coordinación va de suyo o presupone un difícil acto de interpretación? En todo caso, lo que es seguro es que, para Heidegger, la idea de la "corrección" expresa tanto la necesidad positiva como los límites severos de la filosofía en el discurso del teólogo: "La ontología sólo funciona como correctivo del contenido óntico, es decir, pre-cristiano, de los conceptos teológicos fundamentales" (*GA* 9, 64). No es seguro que la terminología elegida sea muy feliz, puesto que un lector superficial verá siempre allí la actitud de un maestro de escuela llamado a "corregir" tan severamente como sea posible el ejercicio de un alumno no demasiado dotado. Si es francés, recordará el aforismo de Alain, que declara que la teología no es más que una filosofía sin retroceso.

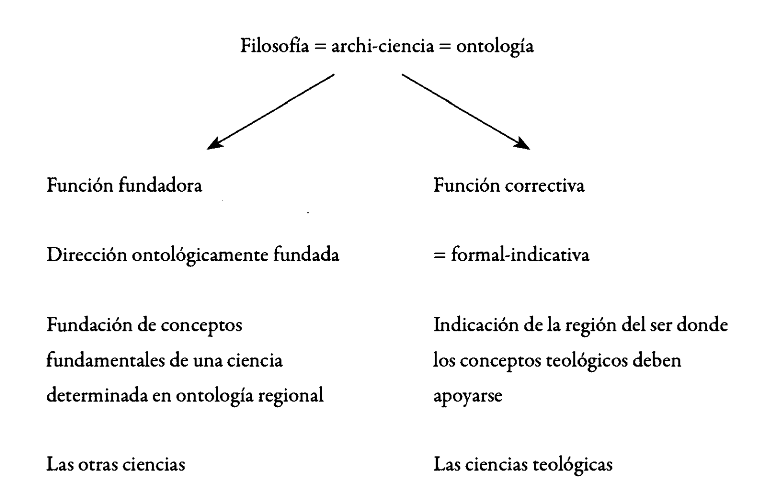
Esto significa olvidar una precisión fundamental introducida por Heidegger. En este caso, la "corrección" no tiene la función propia de una ontología de la naturaleza frente a los conceptos fundamentales de la física. Entonces, la primera tiene una función *fundadora*, al punto que se puede decir que ella eleva los conceptos de la física a una "verdad superior"; tratándose de la

teología, la función de los conceptos ontológicos es puramente "formal-indicativa." ¿No es esto una manera indirecta de reconocer que es bastante difícil asignarle a la teología una ontología regional determinada? Con respecto a una hipotética ontología regional, la teología parece incluso ser doblemente deficiente: librada a sí misma, ella es completamente incapaz de tematizar el concepto ontológico de "deuda" y, aun cuando pudiera, no podría extraer el concepto teológico de pecado. Semejante ausencia de una ontología regional netamente identificable representa un enigma considerable, tanto más cuando sucede como si la filosofía debiera, a pesar de todo, acreditarle a la teología una ontología semejante indicando "el carácter ontológico de la región del ser en la cual el concepto de pecado como *concepto de existencia* debe necesariamente mantenerse" (*GA* 9, 65).

La filosofía ejerce, de este modo, un rol de *Platzanweiser*, de indicador de lugar, incluso si ella no puede intervenir de ninguna manera en la "intriga" teológica. En este sentido, la indicación formal no *encadena*, sino que *libera*. El filósofo no es el "director de conciencia" del teólogo, él le hace simplemente comprender mejor la naturaleza existencial verdadera de sus conceptos, es decir, la originalidad del lugar donde él se mantiene. De allí se deriva una primera tesis relativa con relación a la filosofía y a la teología: "La filosofía es el correctivo formal-indicativo ontológico del contenido óntico; es decir, pre-cristiano, de los conceptos ontológicos fundamentales" (*GA* 9, 65).

Para ser bien comprendida, esta tesis necesita de una precisión suplementaria. La "corrección" que la filosofía ejerce respecto de la teología no corresponde, de ninguna manera, a una necesidad intrínseca de su esencia, definida por "el preguntar libre del *Dasein* meramente planteado sobre sí mismo" (*das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins*). Dos determinaciones centrales, que deben ser comprendidas

tanto la una como la otra en el sentido expresado por el marco de la analítica existencial, intervienen aquí: la libertad y la autonomía. No es la filosofía quien tiene necesidad de la teología para comprenderse a sí misma. Lo que vale para la relación general de la filosofía con respecto a las ciencias, vale del mismo modo para la relación de la filosofía respecto de la teología, pero con el matiz particular indicado más arriba:



En ningún caso, la filosofía tiene necesidad de la teología para comprenderse mejor a sí misma. ¡Para Heidegger, es inconcebible que la filosofía pueda *ser interpelada* por la teología! Este es el matiz que aporta la formulación más precisa de la tesis citada hace un momento: "La filosofía es el correctivo *posible* formal-indicativo ontológico del contenido óntico, es decir, pre-cristiano, de los conceptos ontológicos fundamentales. *'Ahora bien, la filosofía puede ser lo que ella es, sin funcionar fácticamente como ese correctivo*" (*GA* 9, 66. El subrayado es mío).

Es necesario agregar aún, independientemente de esta determinación de la relación entre las dos ciencias, que, desde el punto de vista *existencial*, la fe como forma de existencia es el enemigo mortal de la filosofía, bajo *todas* sus expresiones históricas. A este nivel, la oposición *existencial* entre la creencia (*Gläubigkeit*) y "la libre asunción de la existencia por completo" es insalvable. Los teólogos no pueden ignorar que la "locura de la Cruz" condena toda forma de cordura humana. El compromiso que ofrece la "filosofía cristiana" no es nada, puesto que se trata de un "concepto híbrido" (*Unbegriff*), comparable al del círculo cuadrado de los lógicos.

El filósofo –al menos el filósofo de la analítica existencial– debe reconducir el proyecto entero de la analítica a la "resolución", único lugar donde la analítica existencial y el existencial coinciden verdaderamente. Desde este punto de vista, ocurre como si hubiera una oposición insalvable entre la resolución y la *Gläubigkeit*. En el límite, uno podría preguntarse si la creencia no es una de las figuras posibles de la irresolución.

La discusión de esta oposición nos llevaría más allá de la conferencia que hemos procurado leer a la luz de *Sein und Zeit*. Su conclusión es clara: en ningún caso, la teología podría anexarse a la fenomenología, entendida en el sentido heideggeriano. No podría haber, para Heidegger al menos, un "giro teológico de la fenomenología", como tampoco podría haber un "giro fenomenológico de la teología". Sólo exponiéndose de una manera tan honesta como es posible frente a la "crisis de fundamentos" de su propia disciplina y empujando hasta sus límites sus propios conceptos es que el teólogo podrá abrirse a una interrogación más radical, fenomenológica *y* ontológica al mismo tiempo. En este sentido, el único espacio de reencuentro posible entre la filosofía y la teología es, para Heidegger, el de una ontología fenomenológica.

II

Intencionalidad y trascendencia

A continuación de este "interludio", quisiera poner a prueba, tras una breve lectura de los últimos cursos de Marburgo, una primera hipótesis de trabajo relativa al estatus de la intencionalidad después de *Sein und Seit*. A partir de 1925, en un pasaje de *Prolegómenos* que tiene un irrefutable valor programático, Heidegger postulaba la necesidad de una "crítica fundamental de la problemática fenomenológica" que se enunciaba en los términos siguientes: "partiendo del fenómeno de la Cura como estructura fundamental del *Dasein* se puede mostrar que lo que se ha aprehendido en fenomenología a través de la noción de intencionalidad, y la manera por medio de la cual se lo ha hecho es fragmentaria, es simplemente un fenómeno visto desde el exterior. Ahora bien, lo que es apuntado por la noción de intencionalidad –el simple dirigirse-hacia– debe, más bien, ser recolocado (*zurückverlegt*) en la estructura fundamental unitaria del ser-delante-de-sí en el ser-ya-junto-a. Éste sólo es el fenómeno propiamente dicho, que corresponde a lo que es apuntado impropiamente, y en una dirección aislada, como intencionalidad" (*GA* 20, 40). Los análisis de la Cura y del adelanto de sí en *Sein und Sein* también deben ser leídos como la puesta en obra sistemática de esta *Zurückverlegung*, que hace que, gracias a la identificación de la intencionalidad con la Cura, se pase desde una perspectiva exterior hacia una perspectiva interior en el fenómeno de la intencionalidad.

Pero precisamente, una vez descubierto el rostro escondido de la intencionalidad en la forma de la Cura, el verdadero trabajo de desciframiento del "fenómeno propiamente dicho" no ha

hecho más que comenzar. Se impone entonces la necesidad de repensar el concepto de intencionalidad mismo, articulándolo con el concepto de trascendencia, tal como Heidegger había comenzado a desarrollarlo progresivamente desde los parágrafos 12-13 hasta el parágrafo 69 de *Sein und Zeit*. *Trascendencia e intencionalidad*: así se enuncia un problema que sólo podía surgir al término de *Sein und Zeit*. En una nota al parágrafo 69, Heidegger había sugerido que la intencionalidad tenía que ser fundada en la trascendencia, aunque reservaba la demostración para la tercera parte de la obra: "La sección siguiente mostrará que la intencionalidad de la "conciencia" se funda en la temporalidad extática del "ser-ahí" y cómo se funda en ella" (*SZ* 363, nota)[13]. También se encuentra indicada, de un modo indirecto, una tarea que corresponde a un problema ontológico fimdamental (*GA* 26, 215): si le concede un lugar tan importante tanto a los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927 como a los *Anfangsgründe der Logik* de 1928, no es pues por azar. Intentamos rápidamente volver a trazar la configuración general del problema[14].

1. La intencionaliodad revisitada: de la trascendencia óntica a la trascendencia ontológica

En la primera parte de los *Problemas fundamentales*, la reflexión sobre el estatus de la intencionalidad abraza estrictamente el movimiento de un análisis que se propone

[13] [*El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 393]

[14] Sobre el mismo problema, cf. Rudolf. Bernet, "Transcendance et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'ume ontologie phénoménologique, en F. Volpi (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 195-216.

revisar cuatro tesis centrales de la ontologia tradicional, una tras otra, presentadas en su contenido doctrinal, luego sometidas a una clasificación fenomenológica, que desemboca ella misma en la necesidad de una clasificación todavía más fundamental. Ahora bien, en cuatro ocasiones, esta estructura argumentativa bastante particular, de la cual nosotros tendremos que precisar el estatus más adelante, introduce el problema de la intencionalidad.

1) En primer lugar, la estructura intencional de la percepción, oculta detrás de la plurivocidad del percibir, de lo percibido o del ser percibido, comporta la confesión: "que falta mucho para que ese fenómeno enigmático, que es la intencionalidad, sea hoy en día concebido de una manera satisfactoria" y, correlativamente, haga concluir en la necesidad de una búsqueda que se vincule "precisamente a percibir más claramente este fenómeno" (*GA* 24, 81). Tres años después de los *Prolegómenos*, Heidegger vuelve a escena, mostrando, en primer lugar y con motivo del problema de la percepción, la "necesidad de una fundación ontológica de la intencionalidad en la constitución fundamental del *Dasein*" (*GA* 24, 82). Pero, si en 1925 el debate con las dificultades externas, a saber las teorías filosóficas erróneas de la intencionalidad, ocupaba el centro de la escena, todo sucede ahora como si los verdaderos obstáculos, "los menos visibles y los más difíciles de apartar", que impiden "ver de un modo simple y sin prejuicios los fenómenos de la intencionalidad", vinieran más bien del interior mismo del *Dasein*.

No es que los adversarios exteriores (Natorp, Rickert, sobre todo Nicolai Hartmann) sean perdidos

de vista por completo, pero al término de *Sein und Zeit*, se vuelve claro que la comprensión natural del *Dasein* está en el origen de las comprensiones erróneas más tenaces. Si, en el curso de este análisis, una cierta cantidad de tesis ya enunciadas en los *Prolegómenos* vuelven a la superficie –"la relación intencional no resulta de la adjunción de un objeto a un sujeto... sino que el sujeto está en sí mismo estructurado intencionalmente (*GA* 24, 84); la intencionalidad "pertenece a la esencia de los comportamientos, si bien hablar de un comportamiento intencional es ya un pleonasmo" (*GA* 24, 85), del mismo modo que, inversamente, "todo el tiempo que la intencionalidad no es distinguida como tal, los comportamientos son pensados de una manera confusa" (*GA* 24, 86)–, Heidegger pone el acento principal sobre una manera buena y una mala de plantear el problema de la trascendencia. El verdadero problema de la trascendencia debe ser conquistado, en cierto modo, a través de la crítica de un "pseudo-problema de la trascendencia" que está representado por el nuevo realismo teorético-gnoseológico de Nicolai Hartmann. Éstas son todavía las mismas posiciones que son sometidas a una crítica acerba en el último curso de Marburgo.

Heidegger dirige contra Hartmann la exigencia de "abrir los ojos y de recibir los fenómenos tales como ellos se dan" (*GA* 24, 87) rechazando toda teoría con la cual se cierran los ojos ante los fenómenos en lugar de dejarles la palabra" (*GA* 24, 88). Una prohibición casi tan solemne como la de la diosa parmenídea, que le dice al pensador: "¡No, en este camino, tu no entrarás!", le barre el camino a la formulación falsa

del problema de la trascendencia: "No me es posible ni permitido preguntar cómo el vacío intencional interno accede a un afuera" (*GA* 24, 89). La razón por la cual, necesariamente, uno se extravía en este camino es que al plantearse este tipo de cuestión se olvida el hecho primordial según el cual "los comportamientos intencionales constituyen por sí mismos la trascendencia" (*GA* 24, 89), de suerte que "no tengo necesidad de preguntar cómo el vacío intencional inmanente recibe una validez trascendente, puesto que se trata, por el contrario, de ver que precisamente es en la intencionalidad y sólo en ella donde reside la trascendencia" (*GA* 24, 89).

Sin embargo, sería un error concluir en una ecuación simplista del tipo: *intencionalidad = trascendencia*. En efecto, a partir del momento en el cual aceptamos la tesis central según la cual "la intencionalidad es precisamente un carácter distintivo del existente con relación al presente-subsistente"[15] (*GA* 24, 90), su estatus se vuelve por completo problemático. Ésta tiene como consecuencia la tesis según la cual "la intencionalidad es la *ratio cognoscendi* de la trascendencia", aunque "esta última es la *ratio essendi* de la intencionalidad en sus diferentes modos" (*GA* 24, 91). Lo menos que se puede decir es que, lejos de disipar el carácter enigmático del fenómeno, esta declaración no hace más que confirmarlo, como lo muestra el análisis que Heidegger propone del tercer momento de la conciencia perceptiva, la perceptividad, que es

[15] En las citas de los *Problemas fundamentales*, conservamos la traducción del término *Vorhandenheit* por presente-subsitente.

sinónimo de descubrimiento (*Entdeckheit*) del ser: "El percibir *libera* al ser-subsistente *haciéndolo venir al encuentro*. El trascender es un descubrir. El *Dasein* existe como aquel que descubre" (*GA* 24, 98). Pero la ecuación entre trascender y descubrir reenvía ella misma a la esencia del tiempo (*GA* 24, 98).

2) El problema de la relación entre intencionalidad y trascendencia reemerge por segumda vez con motivo de la discusión acerca de la distinción tradicional de la esencia y de la existencia. En la interpretación heideggeriana, la elucidación fenomenológica de esta distinción obliga a analizar la estructura intencional de otro comportamiento del *Dasein*, la actitud de *producción* (*GA* 24, 159). Aquí, nuevamente, sólo una *Wesensschau* fenomenológica es capaz de descubrir que, tal y como era el caso para la conciencia perceptiva, la estructura intencional específica del producir implica ya una comprensión determinada del ser: "el producto es comprendido como lo que es librado a sí mismo y, de ese modo, en sí mismo" (*GA* 24, 160). Ahora bien, es justamente en este carácter de *liberación* y de *apertura* (*Entlassungs- und Freigabecharakter*) que se manifiesta una trascendencia específica, a propósito de la cual Heidegger afirma que ella "no es posible más que sobre la base de la temporalidad" (*GA* 24, 161). Incluso si la verificación de esta tesis es remitida más tarde, se puede indicar un motivo de esta inscripción inevitable de la temporalidad en la estructura intencionalidad de la producción. La *Her-stellung*, dice Heidegger en el mismo contexto, significa un movimiento de acercamiento en el cual un objeto se vuelve disponible para el uso.

3) El tercer lugar de emergencia del problema es, tal vez, el más importante. Surge con ocasión de la tesis, de la cual me ocuparé más adelante, de que la filosofía moderna, por más categórico que sea el relieve que le haya dado a la distinción de la *res cogitans* y de la *res extensa*, carga con el rasgo de un *Versäumnis* fundamental que la condena al desconocimiento o a callar *el modo de ser* del sujeto (*GA* 24, 221). De allí surge una ambivalencia innata que caracteriza a todas las filosofías modernas del sujeto: si, por un lado, el sujeto y el objeto son ubicados en un régimen de estricta separación de bienes, permanecen secretamente cómplices en razón de una conceptualización ontológica extraída de la esfera de la producción que los condena a pensar al sujeto como un autor, es decir, a fin de cuentas, como un productor.

Señalar esta ambivalencia no es suficiente; la tarea de una crítica fenomenológica es mostrar que ella sólo puede ser superada gracias al concepto de intencionalidad, tal como ésta ha sido definida en *Sein und Zeit*. De hecho, el carácter intencional que caracteriza todos los comportamientos del *Dasein* condena el clivaje del sujeto y del objeto, puesto que, en razón justamente de su carácter intencional, el sujeto se mantiene en relación con lo que no es sí mismo. (*GA* 24, 221). A esta primera necesidad de "plantear la cuestión del ser del sujeto de tal forma que la determinación esencial del referirse-a, dicho de otro modo que la intencionalidad sea comprendida en el concepto del sujeto" (*GA* 24, 224) se agrega la de definir el estatus fenomenológico y ontológico de la auto-comprensión, es decir, la necesidad de

"preguntar fenomenológicamente es el modo en el cual el Ego, el Sí es dado al *Dasein*; *existiendo*, es *él mismo*, propiamente, apropiado a sí mismo" (*GA* 24, 225). Ahora bien, la cuestión "¿Cómo el Sí es dado?" parece ser absolutamente inseparable de la cuestión: ¿Cómo el Sí se relaciona con el mundo?

Reencontramos aquí la tesis de una "retro-yección de la comprensión del mundo en la explicación del *Dasein*" que habíamos encontrado ya al comienzo de *Sein und Zeit*, cuando se trataba de romper con una concepción del sujeto según la cual éste accedería a su ipseidad más íntima gracias a un movimiento reflexivo. Si existir significa ser-en-el-mundo, entonces el *Dasein* es constituido por una "transposición" del sujeto que sólo puede comprenderse a partir del mundo. Este es el fenómeno que Heidegger elige llamar "trascendencia del *Dasein*" (*GA* 24, 248), precisando que la intencionalidad la presupone, aunque el concepto corriente de intencionalidad la esconde. ¡Es precisamente en este contexto que se impone la comparación con la mónada leibniciana! De una cierta manera, el *Dasein*, al igual que la mónada, no tiene ventanas, puesto que él no tiene necesidad de ello, siendo un "vivo espejo del universo", dicho de otro modo, en el lenguaje de la analítica existencial, estando ya abierto al mundo.

El *Dasein* no tiene necesidad de ventanas

"Sólo la constitución ontológica fundamental del *Dasein*, el ser-en-el-

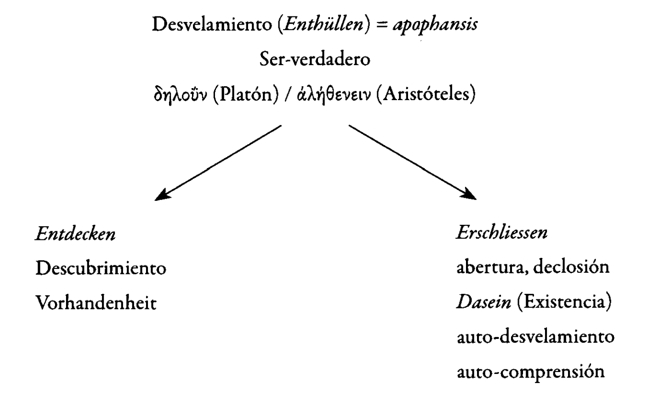
mundo (la trascendencia), tal como la hemos explicitado, permite esclarecer verdaderamente la significación última de la proposición leibniciana relativa a las mónadas sin ventanas. En tanto mónada, el *Dasein* no tiene necesidad de ventana para ver lo que hay afuera, como cree Leibniz, porque todo lo que es está ya accesible en el interior de la caja y puede muy bien estar encerrado y como enquistado pero porque la mónada, el *Dasein*, está ya afuera conformando su propio ser (la trascendencia); es decir, junto a otro ente, lo que quiere decir siempre junto a sí mismo. El *Dasein no está nunca* encerrado en una caja. Las ventanas le son inútiles en razón de su trascendencia originaria. Leibniz, al haber declarado, en su interpretación fenomenológica de la sustancia, que las mónadas no tienen ventanas ha percibido un auténtico fenómeno. Únicamente la influencia del concepto tradicional de sustancia le ha impedido concebir la verdadera razón de esta ausencia de sustancia y, por ello mismo, interpretar realmente el fenómeno que había visto. Leibniz no logró ver que la mónada, en la medida en que ella es esencialmente representativa, es decir, espejo del mundo, es trascendente, y no es un ente subsistente como una sustancia, una caja desprovista de ventanas" (*GA* 24, 427).

---

4) El cuarto lugar de elaboración se vincula con la tentativa de clarificación del estatus fenomenológico de la enunciación, desarrollado en los parágrafos 17 y 18. La dificultad esencial, ya evocada en *Sein und Zeit* (*SZ* 32), es aquí la de la "incertitud y la suficiencia de la delimitación del fenómeno del *logos* tomado en su conjunto" (*GA* 24, 292). Ahora bien, ni la lógica, ni la simple filosofía del lenguaje que, como hemos visto, trabaja con un aparato categorial tomado de la lógica, podrían realizar aquella delimitación, puesto que la cuestión decisiva reside en "saber cómo es aprehendido en primer lugar lo que, más allá de la sucesión de palabras, pertenece necesariamente al *logos*" (*GA* 24, 294). Sólo un análisis fenomenológico de la enunciación como componente intencional específico del *Dasein* podrá aportar la respuesta a la cuestión. Su tarea es mostrar cómo los tres rasgos específicos de la enunciación apofántica desarrollados en el § 33 de *Sein und Zeit*, a saber, su estructura predicativa, determinante y comunicativa, derivan directamente de su carácter apofántico.

Además, se trata de mostrar que la estructura intencional que dirige el λόγος τινός, el enunciado *sobre* algo, implica una comprensión específica del ser del ente. La oposición inmanencia/trascendencia reemerge con motivo del examen de la tesis aristotélica, doblemente ambigua, aunque ratificada por una larga tradición, según la cual el ser-verdadero del enunciado no es ἐν πράγμασιν entre las cosas, sino ἐν διανοια en el entendimiento. Para Heidegger, la única manera de darle un sentido fenomenológico a esta tesis es definir la verdad como un medio

"entre" las cosas y el *Dasein*. Decir que la verdad no es una cosa entre las cosas vuelve a negar el hecho de identificar su sentido con la *Vorhandenheit*. Sin embargo, ella no es subjetiva, puesto que el sentido intencional del ente es el desvelamiento (= δηλοῦν en Platón, ἀλήθενειν en Aristóteles) que presenta otro "rostro", según se relacione con la *Vorhandenheit* o con el *Dasein* (*GA* 24, 307).



En este sentido, es necesario decir que "no es presente-subsistente (*vorhanden*), ni entre las cosas, ni en el alma". Ahora bien, Heidegger añade lacónicamente que "el fenómeno de la verdad se relaciona con la estructura fundamental del *Dasein*, la trascendencia" (*GA* 24, 311). Al término de este análisis, que coincide en gran parte con el de la presuposición de verdad del §44 de *Sein und Zeit* (*SZ* 226-230), formula una conclusión que no aparecia todavía en ese parágrafo, pero que todos los desarrollos de la segunda parte de *Sein und Zeit*

> imponían: "el desvelamiento y el ser-desvelado, es decir, la verdad, se fundan en la trascendencia del *Dasein*, y existen mientras el *Dasein* mismo existe" (*GA* 24, 316).

2. La proto-trascendencia y el problema de la temporalidad

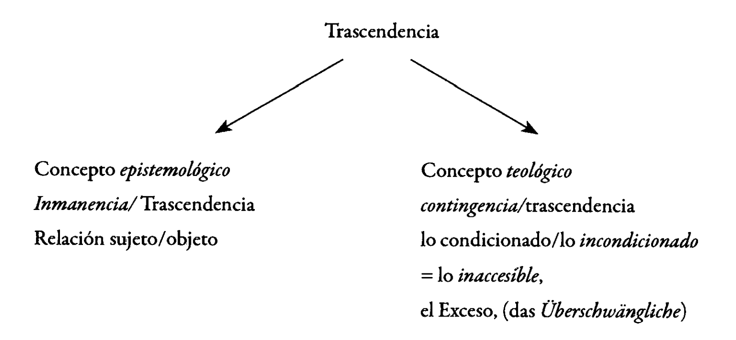
Si la primera parte de los *Problemas fundamentales* desplaza, de este modo, el problema hacia el concepto de intencionalidad, la segunda parte de este curso, y más vigorosamente aún los *Anfangsgründe*, hacen un trabajo semejante hacia el concepto de trascendencia. Una gran parte de la segunda sección del último está consagrada, en efecto, a una discusión profunda del problema de la trascendencia (*GA* 26, § 9-13, 160-284) y, como veremos más adelante, la primera auto-interpretación heideggeriana está claramente ordenada hacia ese problema. La complementariedad de los dos enfoques no es, en absoluto, accidental; ella corresponde, por el contrario, a una necesidad intrínseca del problema mismo. Sólo si se lo aborda en el nivel de relación que el *Dasein* mantiene con el mundo, es decir, en el nivel de su ser-en-el-mundo, cuya estructura general ha sido definida en los parágrafos 12 y 13 de *Sein und Zeit* (*GA* 26, 164), se hace posible formular el problema de la intencionalidad no como un simple problema epistemológico (es decir, como una solución original aportada al problema clásico de la relación sujeto/objeto), sino como un dato ontológico fundamental, cuya comprensión "en tanto que estructura esencial del *Dasein* debe revolucionar por completo el concepto de hombre" (*GA* 26, 167). Esto es lo que Husserl, al menos desde el punto de vista de Heidegger, justamente no supo hacer, porque sólo si se mantiene el "sentido natural de la intencionalidad" se puede

liquidar el pseudo-problema de la relación sujeto/objeto (*GA* 26, 168).

1) Pero precisamente, para Heidegger, una vez realizada esta liberación, la intencionalidad vuelve a ser doblemente problemática. En primer lugar, porque hace falta definir los límites y la función exacta de este concepto y, al mismo tiempo, redefinir su significación fundamental. Ahora bien, sólo una comprensión adecuada de la trascendencia del *Dasein* permite aquí ir más lejos, ya que "la trascendencia del *Dasein* es el problema central" (*GA* 26, 170). Heidegger sugiere entonces distinguir dos figuras de la trascendencia: la *trascendencia óntica*, que se confunde con la intencionalidad noética, que le permite al sujeto superarse para alcanzar un objeto, y la *trascendencia ontológica*, asimilada al ser-en-el-mundo que constituye él mismo "la proto-trascendencia" (*Urtranszendenz*) que vuelve posible toda relación intencional referida al ente. En esta "proto-trascendencia" se encuentra inmediatamente implicado el problema de la verdad, ya que "la esencia de la verdad en su integridad no puede ser clarificada más que como problema de la trascendencia en general" (*GA* 26, 171). Precisamente, en este punto interviene la auto-interpretación de Heidegger, cuya finalidad es "fijar el problema de la trascendencia" (*GA* 26, 171).

¿Cómo fijarla? Todo depende, en cierta manera, de la idea que uno se hace de la subjetividad del sujeto, es decir, de la constitución fundamental del *Dasein*, al igual que, a la inversa, la "trascendencia bien comprendida permite justamente delimitar la esencia de la subjetividad" (*GA* 26, 206). El

problema de Heidegger es zanjar por medio de una suerte de golpe de fuerza el nudo gordiano de los "problemas planteados a medias o mal planteados" que recubre el concepto habitual de trascendencia que mira de reojo, a la vez, hacia la epistemología y hacia la teología, de modo que estos dos problemas, en sí distintos, se contaminan recíprocamente:



El golpe de fuerza consiste en el rechazo simultáneo de uno y de otro concepto: "la trascendencia no es una relación entre una esfera interna y una esfera externa, de tal modo que lo que sería trascendido allí sería un límite perteneciente al sujeto que lo separaría de la esfera externa. Pero la trascendencia no es tampoco primariamente la relación cognitiva de un sujeto con un objeto, que correspondería al sujeto además de su subjetividad. Con más razón, la trascendencia no es simplemente el título para designar el Exceso, que es inaccesible al conocimiento finito" (*GA* 26, 210-211).

Una vez que ha sido revocado este doble concepto filosófico de trascendencia, no hay otra solución que

retornar a lo que se cifra en el uso prehistórico del término: trascender es "ir más allá, pasar, atravesar y también superar" (*GA* 24, 423). La palabra designa una *operación* que debe ser pensada como tal. Ahora bien, la única manera de conferirle un sentido filosófico, consiste en admitir que el *Dasein* mismo es transgresor por naturaleza (*GA* 26, 211). Heidegger sostiene que explorando esta vía se mantiene apartado o casi –ni Scheler ni Husserl, ni mucho menos Bergson han sabido ver este fenómeno– (*GA* 26, 215). Él reconoce también la inadecuación relativa de su propia elaboración del problema, lo que implica la necesidad de pensar una "intencionalidad todavía más radical" que aquella que ha sido pensada hasta entonces.

2) El problema se vuelve entonces el de definir un uso rigurosamente *trascendental*, es decir, *ontológico*, es decir a fin de cuentas "*fundamental-ontológico*" de la trascendencia (*GA* 26, 233). Comprendido en este sentido radical, el fenómeno de la trascendencia trasciende –¡hay que decirlo!– las distinciones tradicionales entre la intuición teórica y la estética, una de las tareas esenciales de una ontología del *Dasein* es regresar desde estas distinciones de los comportamientos hacia su raíz común (*GA* 26, 236). En efecto, no basta con reivindicar el primado de la razón práctica sobre la razón teórica, ya que el verdadero problema es comprender por qué el fenómeno de la trascendencia no se deja ordenar bajo una razón determinada, sea ésta teórica, práctica o estética.

3) De un modo paradójico, Platón, que es el principal responsable del anclaje de la idea de

trascendencia en la intuición teórica, es al mismo tiempo el pensador que ha comprendido más profundamente la necesidad de ir más allá, es decir, hacia una trascendencia más originaria: ἐπεχίνα τῆς οὐσίας, "¡más allá de la esencia!" Tal parece ser la función específica de la idea del Bien, que no es un nombre viejo para designar lo que los modernos, los neo-kantianos en particular, llaman "valor" (*GA* 26, 237). La interpretación heideggeriana de este célebre motivo platónico está dirigida por la máxima hermenéutica que guiaba ya su lectura del *Sofista* en 1924: Aristóteles ha comprendido a Platón mejor que lo que éste se ha comprendido a sí mismo (*GA*, 19, 11-12). Hace falta pues pensar la idea platónica del Bien a partir del οὗ ἐνεχα, del "por mor de" (*Umwilen*) que define el bien como causa final en Aristóteles[16]. Es este *Umwillen* quien representa la

[16] Si, para Aristóteles, la forma suprema de la prudencia es aquella en la cual no "interviene ningún interés extraño", de modo tal que ella misma "es su propio fin" (*Met* A, 2, 982 a 25-30), ésta mantiene una relación especial con "el bien que es la causa de toda generación y de todo movimiento" (*Met* A, 983 *a* 31). En 1924 Heidegger comenta: "Dieses letzte Weshalb bzw. *Worumwillen* ist als τέλος, immer ein ἀγαθόν" (*GA* 19, 122). Pensando el bien como causa final entre las cuatro causas, Aristóteles logra por primera vez, una comprensión fundamental de éste, correspondiente a la *determinación del ser del ente* que tiene el estatus del *Fertigsein*. Un "valor" es un contrasentido, para Heidegger su verdadero sentido es definido por el esquema siguiente (*GA* 19, 123):

Ἀγαθόν

Τέλος

Πέραας

Ἀρχή τοῦ ὄντος

"forma de organización trascendental del mundo» y quien le confiere su totalidad específica. Allí donde está el *Umwillen* hace falta que haya una voluntad (*GA* 226, 238) que, en este caso, se confunde con el concepto existencial de *libertad*. La noción aristotélica de *Umwillen* puede entonces relacionarse con un tema central de la segunda *Crítica* de Kant, a saber, la idea de la persona como fin en sí mismo: "El *Dasein* existe en el modo de ser-en-el-mundo y como *tal es un por mor de sí mismo*. Este ente no se limita, en efecto, a ser pura y simplemente, sino que, en tanto él es, va en busca de su propio poder ser. El ser por mor de sí mismo pertenece pues, tanto como el concepto de ser-en-el-mundo, al concepto del existente" (*GA* 24, 242). A esta declaración remite la proposición más lacónica, pero tanto más elocuente, de los *Anfangsgründe*: "Sólo allí donde hay libertad, hay un por-mor-de y únicamente allí hay un mundo. En resumen: ¡la trascendencia del *Dasein* y la libertad son idénticas!" (*GA* 26, 238). El concepto metafísico de libertad que está en tela de juicio aquí no tiene nada que ver con la noción habitual de libre-arbitrio y debe ser arrancada de la oposición tradicional entre la coacción y la espontaneidad. Definir la esencia fundamental de la trascendencia como libertad vuelve a plantear una ipseidad que no tiene nada que ver con una autonomía altiva y, al mismo tiempo, una atadura que no tiene nada de servidumbre: "El mundo, caracterizado primariamente por el por-mor, es la totalidad de lo que el *Dasein* se da a comprender en tanto que él es libre. La libertad se da a comprender, ella es el comprender originario, es decir, el proyecto

originario de lo que ella misma hace posible. En el proyecto del por-mor-de (*Worumwillen*), el *Dasein* conquista el vínculo (*Bindung*) originario. La libertad une al *Dasein* mismo con el fondo de su ser (*macht verbindlich*), más exactamente: ella le da a sí mismo la posibilidad de la unión. La totalidad de la unión contenida en el por-mor-de es el mundo. En virtud de esta unión el *Dasein* se une a un poder ser en relación a sí mismo en tanto que poder ser con los otros en el poder ser ante el ser-a-la-mano. La ipseidad es la libre vinculación para y por sí misma" (*GA* 26, 247).

4) Esto no es todavía aquí más que una primera caracterización de la esencia metafísica de la libertad, en la cual esta aparecía como proyecto de un mundo (*Weltentwurf*) que se presenta al *Dasein* como un espacio de juego donde se despliegan las posibilidades que *exceden* (=trascienden) todo de un modo efectivo (*GA* 26, 248). Este carácter intrínsecamente excesivo del *Dasein* encuentra su expresión óntico-existencial en actitudes tales como la falta (San Agustín: "*inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*"), la insatisfacción, la frustración, la desesperanza, etc. Ninguna de ellas es, en efecto, inteligible si no está relacionada con el fenómeno de la libertad, tal como éste acaba de ser descrito. Y es exactamente de esta manera que Heidegger glosa la ἐπεχείνα platónica: "*Welt ist der freie übertriftige Widerhalt des Umwillens*" (*GA* 26, 249).

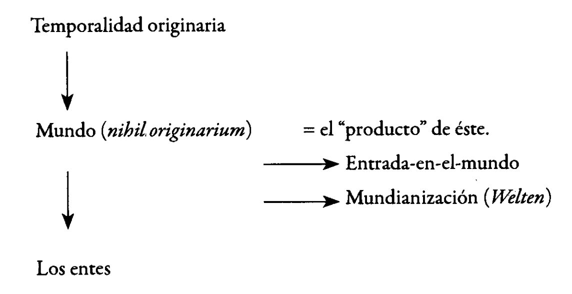
5) Para una caracterización más completa del fenómeno de la trascendencia, hace falta añadir a la noción de "proyecto de mundo" (*Weltentwurf*),

la noción complementaria de "la entrada-en-el-mundo" (*Welteingang*) que no se vuelve inteligible más que en un horizonte temporal. El *Dasein*, en su libertad "trascendente", es la posibilidad por la que los entes pueden desplegarse en el ser del mundo; pero la posibilidad de su entrada-en-el-mundo se encuentra ella misma fundada en la temporalidad: "Sólo si en la totalidad del ente, el ente deviene el ente que es en la existencia del *Dasein*, es decir, si la temporalidad se temporaliza, entonces hay dia y hora de entrada-en-el-mundo" (*GA* 26, 249). ¡Es inútil precisar que esta "entrada-en-el-mundo" no tiene nada que ver, en sentido estricto, con el problema de una eventual creación del mundo! El *Dasein* no hace existir los entes en el sentido que sería la causa demiúrgica de su existencia; él es simplemente la condición de posibilidad trascendente de su inteligibilidad en el sentido de la totalidad de remisiones que forma el mundo. Si fuera necesario ilustrar la cuestión "trascendente" que se plantea aquí, se podría evocar el aforismo lapidario de Wittgenstein en el *Tractatus*: "El yo aparece en filosofía debido a que el "mundo es mi mundo"[17]. Sin dudas, la trascendencia que está presupuesta en la argumentación heideggeriana es muy diferente de la que presupone la argumentación wittgensteiniana, aunque por un lado y por el otro se trata de una cuestión *trascendental* que sólo se vuelve inteligible como tal. A diferencia de la perspectiva wittgensteiniana, es evidente para Heidegger que la entrada-en-el-mundo deber ser pensada como un *acontecimiento*, inseparable de la

[17] *Tractatus lógico-philosophicus* 5.641

historicidad del *Dasein*. "La entrada-en-el-mundo se produce cuando se produce la trascendencia, es decir, cuando existe un *Dasein* histórico... sólo el *Dasein* como existente da lugar a la entrada-en-el-mundo" (*GA* 26, 251). Es absolutamente imposible identificar el mundo heideggeriano con un ente subsistente, ni con la suma de éstos, lo que podría conducir a una glosa cuasi wittgensteiniana del tipo siguiente: "Die *Welt* ist alles, was *worhanden* ist". Precisamente, es necesario decir que el mundo no es *nada* de todo esto. Pero esta "nada" no es un *nihil negativum*, un simple "nada de nada", es por el contrario el *nihil originarium*: "El mundo es la Nada que se temporaliza originariamente, lo que surge en y con la temporalización como tal. Por ello, lo llamamos el *nihil originarium*." (*GA* 26, 272). Y este *nihil* originario no sería él mismo nada de nada si no se alimentara en la fuente donadora de toda donación, en el lugar mismo del *es gibt*, es decir, en la *temporalidad originaria*. Ahora bien, "la posibilidad interna de la trascendencia es el tiempo como temporalidad originaria" (*GA* 26, 252). En los *Anfangsgründe*, esta tesis comporta una reanudación detallada de la caracterización de la temporalidad extático-horizontal. Más fuertemente aún que en *Sein und Zeit*, Heidegger señala allí la diferencia entre la temporalidad extática y el tiempo vulgar. "Sólo rara vez tomamos posesión del tiempo que, en un sentido metafísico nos posee a nosotros mismos; sólo rara vez nos convertiremos en amos de esta capacidad, que nosotros mismos somos, sólo rara vez existiremos libremente" (*GA* 26, 257-258). Si es verdad que la unidad de los éxtasis es ella misma

extática (*GA* 26, 268), la de los diferentes horizontes temporales debe, ella misma, ser comprendida como *unidad extemática* y "esta unidad extemática del horizonte de la temporalidad no es otra cosa que la condición de posibilidad del mundo y de su pertenencia a la trascendencia" (*GA* 269-270). Una tal temporalización equivale a una mundianización, de suerte que a fin de cuentas "la-entrada-en-el-mundo" reposa sobre la temporalidad que constituye "el hecho metafísico por excelencia" (*GA* 26, 270).



6) Añadimos, para concluir, tres tesis que señalan el alcance más general de este análisis del fenómeno de la trascendencia.

a) Hacer de la temporalidad originaria misma el origen último de la trascendencia, vuelve a atribuirle una "productividad" específica, esta misma que Kant había significado en su doctrina de la imaginación trascendental productora, pero que él no supo pensar. Ahora bien, desde el punto de vista de Heidegger, sólo tomando este camino la metafísica podrá ser liberada de la lógica.

b) ¿A qué precio es necesario pagar esta liberación de *Cronos* de la empresa del *Logos*? ¿No equivale esto a una regresión en el poder ambiguo del *Mito*? De hecho, Heidegger estima que es a partir de este concepto radical de la temporalidad originaria que se puede tentar una legitimación filosófica del discurso mítico, dicho de otro modo, elaborar una "metafísica del mito". Aunque al comienzo de *Sein und Zeit* (§ 11) había formulado sus reticencias respecto de una problemática del mito como la que Ernst Cassirer desarrollara en el segundo tomo de su *Filosofía de las formas simbólicas*, ¡todo acontece como si, a la salida de este período, el concepto de temporalidad originaria lo obligara a volverse hacia el Schelling de las *Edades del Mundo*! *Welteingang*, *Urereignis*, *Urgeschichte*, etc.: ¿todas estas nociones no connotan ellas mismas una catástrofe del pensamiento conceptual que se hunde en la especulación mítica? No totalmente, en la medida en que toda tentativa de una elucidación concreta de la trascendencia se encuentra remitida al fenómeno de la cura, la temporalidad se convierte, de este modo, en el verdadero principio de individuación.

c) Un léxico filosófico en el cual resuenan tan fuertemente los valores lexicales del "*Ur-*", de lo originario, acarrea casi inevitablemente los valores lexicales del "*Grund*". Y, de hecho, para Heidegger es esencial relacionar el fenómeno del *Umwillen*, de la trascendencia y "el fenómeno originario del fundamento". La libertad existencial que hace del *Dasein* una "ipseidad fundada en una trascendencia" (*GA* 24, 426) es una *Freiheit zum Grunde* (*GA* 26, 276). Una libertad semejante está

condenada a la cuestión del "¿Por qué?", que no es una cuestión lujosa para ociosos, o reservada a los filósofos especializados, sino que se inscribe en la constitución misma del *Dasein*. "El *Dasein* es, en su esencia metafísica, el que plantea la cuestión del por qué. El hombre no es primariamente el que dice no (como decía Scheler en sus últimos escritos), ni mucho menos el que dice sí, sino el que pregunta: ¿Por qué?" (*GA* 26, 280). Más precisamente, añade Heidegger en la conclusión de su curso sobre Leibniz, se pregunta: *¿Por qué* hay algo *antes que nada*? Este enigmático *potius quam* atestigua, a su modo, la constitución excesiva, transgresora, del *Dasein*.

III

La ontología fundamental y su tema: La diferencia ontológica

Daríamos prueba de demasiado atrevimiento pretendiendo encontrar, en el corpus de textos que forman el objeto de esta tercera parte de nuestra interpretación, los índices de una reanudación directa del problema de la intuición categorial, tal como Heidegger lo había presentado en 1925 en los *Prolegómenos*. Incluso no hay que olvidar muy rápido la afirmación según la cual se concluye la presentación de la intuición categorial en esta obra: ésta comporta una ampliación de la idea de objetividad que hace posible el desarrollo hacia una ontología científica: "Con la investigación fenomenológica que efectúa, de este modo, su desarrollo se conquista el tipo de investigación que buscaba la vieja ontología. No hay una ontología al lado de la fenomenología; por el contrario, *la ontología científica no es otra cosa que la fenomenología*" (*GA* 20, 98)

1. El estatus fenomenológico de la ontología

Al final de *Sein und Zeit* es clarificado el sentido *fenomenológico* de la tesis que asigna a la filosofía una vocación esencialmente *ontológica*, dado que "el ser es el verdadero y único tema de la filosofía" (*GA* 24, 15). En efecto, importa comprender el sentido exacto de la afirmación, numerosas veces repetida, del § 3 de los *Problemas fundamentales*: "la filosofía es la ciencia del ser" (*GA* 24, 15-17), no porque ésta esté acompañada por la convicción paradojal de que "todas las grandes filosofías desde la Antigüedad han sido comprendidas,

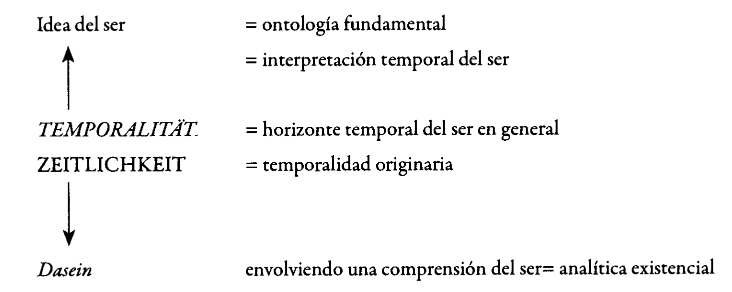
más o menos explícitamente, como ontológicas, sino porque ellas han fracasado en constituirse como ontologia" (*GA* 24, 16). "Llevar el ser al concepto" es, frente a una situación tan contradictoria, "la tarea más urgente de la filosofía" (*GA* 24, 19). En esta perspectiva, hace falta decir: ¡Aristóteles y Platón todavía se enfrentan! En efecto, la confesión del extranjero de Elea con la cual se abría *Sein und Zeit* se encuentra ahora en la boca de Aristóteles, quien confiesa: "El tema que desde hace mucho tiempo, ahora y siempre se ha buscado y ha planteado renovadas dificultades es: ¿Qué es el ente?"[18] Sin dudas, las formulaciones del problema pueden variar, pero por lo que éstos intentan pensar no hay dudas que es la cuestión fundamental de la filosofía: "¿Qué significa el ser? ¿A partir de qué algo como el ser en general se vuelve posible? ¿Cómo es posible la comprensión del ser? (*GA* 24, 19).

Si *Sein und Zeit* ha permitido elucidar el anclaje existencial de la cuestión, la tarea ulterior es tener en cuenta su importancia y su radicalidad. La analítica existencial tenía como objetivo mostrar que "algo semejante al ser se nos da a nosotros en la comprensión del ser, algo que está a la base de toda actitud respecto del ente" (*GA* 24, 21), y extraer las diferentes modalidades de esta comprensión, hasta remontarnos hacia su constitución originaria: la *temporalidad* (*GA* 24, 22). Ahora bien –esto es evidentemente fundamental–, la temporalidad originaria, que es el punto de concretización de la analítica existencial, puede ser considerada, de igual modo, ¡como el punto de partida de la *ontología fundamental* propiamente dicha! Del problema del "ser y el tiempo", se pasa ahora al problema del "tiempo y el ser".

Sobre todo, no hay que subestimar la complejidad de este cambio de perspectiva que se marca terminológicamente por la

[18] *Met* Z 1, 1028*b* 2.

distinción entre *Zeitlichkeit* y *Temporalität*[19]. La *Temporalität* no es otra cosa que la *Zeitlichkeit*, al igual que la analítica existencial no es otra cosa que la ontología fundamental (en todo caso, aquella no es más que una propedéutica a una ontología fundamental, propedéutica a la cual se le podría dar la espalda tan pronto como se ha entrado en la tierra prometida de ésta). Pero, de un lado y del otro, la perspectiva cambia:



Sólo abrazando este movimiento complejo es posible tomar en cuenta toda la amplitud, al mismo tiempo que la coherencia "sistemática" interna de la cuestión del ser. El método correspondiente es un método fenomenológico, ya que "en la ontología, el ser debe ser comprendido y sujetado por medio del método fenomenológico" (*GA* 24, 28). Método en sí mismo complejo puesto que se compone de tres aspectos o tres operaciones fundamentales: la *reducción*, la *construcción* y la *destrucción* (*GA* 24, 31). En este caso, cada una de estas operaciones recibe un sentido explícitamente ontológico. Para

[19] Para una presentación sintética de la problemática, cf. Marion Heinz, *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie*, Würzburg/Amsterdam, Königshausen & Neumann, 1982. Sobre todo pp. 164-207.

Heidegger, en efecto, la *reducción* significa la "reconducción de la mirada indagadora del ente que comprende de un modo ingenuo al ser" (*GA* 24, 29) y no otra cosa; la *construcción* significa llevar al respectivo ser hacia un libre proyecto (*GA* 24, 29) y no otra cosa[20]; la *destrucción* significa la deconstrucción crítica de los conceptos recibidos de la tradición (*GA* 24, 31) y no otra cosa[21].

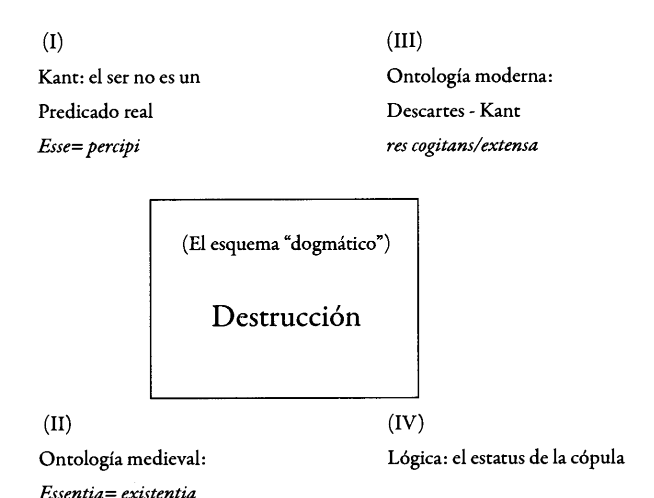
[20] Sobre el uso heideggeriano de la noción de reducción, cf. el estudio fundamental de Jean-François Courtine, "Réduction phenoménologique-transcendentale et différence ontico-ontologique" en *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 207-247. Al cabo de un análisis minucioso de los textos, en la búsqueda de superar la vieja oposición entre los negadores de la reducción en Heidegger (Biemel, Landgrebe) así también como la búsqueda de la superación de una presuposición esencial de la analítica del ser-en-el-mundo (Merleau-Ponty), Courtine concluye en la imposibilidad de "sostener pura y llanamente que la reducción fenomenológica trascendental, pieza esencial de la fenomenología como método, esté ausente de *Sein und Zeit*" (p. 244) y afirma que, a costa de una "serie de transformaciones regladas" (p. 245) "la empresa de *Sein und Zeit* se funda... en la radicalización de la reducción fenomenológico-trascendental de Husserl" (p. 244). Y agrega que ¡"sólo esta fidelidad al principio de la reducción... justifica el mantenimiento, de una punta a la otra de su obra, de la llamada "ontología" (pp. 244-245)!

[21] Recordamos por última vez que, desde los primeros casos del motivo de la deconstrucción en los textos a comienzo de los años 20, es evidente para Heidegger que la deconstrucción sólo puede tener un sentido fenomenológico, igual que la máxima fenomenológica del contacto con las cosas mismas requiere el gesto de la deconstrucción, como lo sugiere un pasaje particularmente explícito de las *Remarques sur Karl Jaspers*: "Para ir hasta las "cosas mismas" que entran en consideración de la filosofía, el camino es largo, de modo que, en la prodigalidad en materia de objetivos de esencias que se manifiestan abundantemente poco después en los fenomenólogos, las cosas toman un rumbo que por desgracia da que pensar, y que se concilia mal con "la apertura" y "el abandono" que se predica. Podría ser que incluso las direcciones de acceso a las cosas fueran recubiertas y que hubiera una necesidad radical de debatir para elaborar a contrapelo, la necesidad de una verdadera explicación, realizada al mismo tiempo en el sentido de la filosofía misma, con la historia que nosotros mismos "somos". (*GA* 9, 28) Cf. particularmente *GA* 59, 29-41.

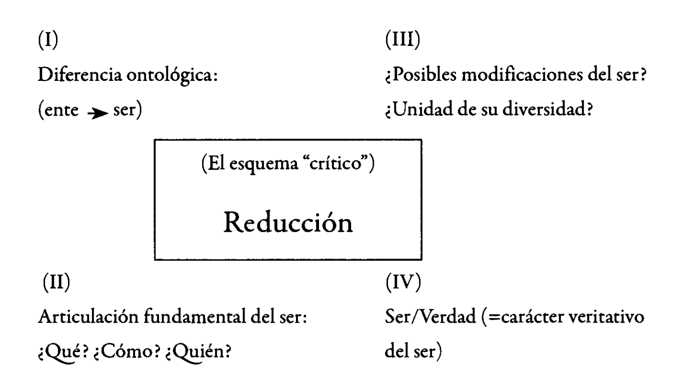
La idea de una ontología fundamental, tal como ella se desarrolla al final de *Sein und Zeit*, permite plantear por primera vez el problema del ser en toda su *radicalidad* y de manera *universal* (*GA* 26, 187-195). La exigencia de radicalización se inscribe en la doble cuestión de la relación del alma con el ser y del tiempo con el ser. Sólo la analítica existencial permite comprender el vínculo indisoluble entre ambas cuestiones. Esto solamente ocurre, en efecto, si el alma es pensada como lugar de despliegue de la comprensión del ser, es decir, como *Dasein*, el mismo que, interpretado más originariamente, requiere la temporalidad originaria. La exigencia de universalización significa, en principio, el rechazo de toda formulación del problema ontológico que no rompa decididamente con la teoría del conocimiento y los pseudoproblemas que ésta engendra, como el problema de un mundo "externo" o la búsqueda de un "en sí" totalmente independiente del sujeto de conocimiento. (*GA* 26, 191).

Positivamente, esta universalización exige que se desarrolle la coherencia interna de las cuestiones fundamentales implicadas en la problemática general del ser. En los *Anfangsgründe*, al igual que en los *Problemas fundamentales*, se trata de un cuádruple cuestionamiento, cuya necesidad sólo se vuelve visible si se la pasa por el triple tamiz de la destrucción, de la reducción y de la construcción fenomenológica tales como ellas fueron definidas hace un momento. De este modo, para comprender bien la "lógica" más particular que subyace toda la argumentación de los *Problemas fundamentales*, me parece indispensable dar una triple figuración, según la cual el trazado esquemático se deja representar de la manera siguiente.

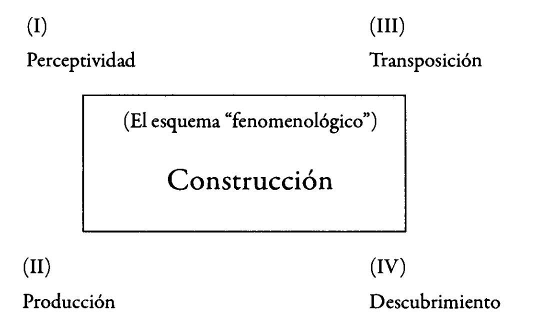
Para comenzar, trazaremos un primer esquema que propongo llamar el "esquema de la deconstrucción". Éste está formado por las cuatro tesis de la ontología tradicional sobre las cuales Heidegger dirige la crítica en la primera parte de este curso. Es decir:



Lo que, a primera vista, se presenta como una selección totalmente gratuita de tesis históricas que no obedece ni siquiera a un plan cronológico preciso, deberá aparecer, al término de una "discusión fenomenológico-crítica", como un vínculo profundo, formando un sistema, entre las cuatro dimensiones intrínsecas de la cuestión del ser. Se trata, según el orden de su aparición en los *Problemas fundamentales*, de los problemas de la diferencia ontológica, de la articulación fundamental del ser, según se lo oriente a la cuestión *¿qué?*, *¿cómo?*, *¿quién?*, que justifica la distinción tradicional de la esencia y de la existencia, de la unidad de la idea del ser a pesar de sus posibles modificaciones regionales, y finalmente de su carácter veritativo, correspondiente al problema de la cópula. La misma enumeración es retomada en 1928, pero siguiendo un orden diferente (*GA* 26, 192-193). De donde se deriva una segunda configuración, que nos parece corresponder más bien a la operación de la *reducción* fenomenológica, inseparable ésta de una construcción fenomenológica. Es decir:



De este modo, esta segunda figura permite tomar conciencia de la problematicidad *interna* de la idea del ser, tal como ella resulta de la comprensión del ser vehiculada por el *Dasein*. Todavía hace falta fenomenológicamente "llevar al concepto" estos cuatro problemas fundamentales. Tal es la tarea específica de la *construcción* fenomenológica –un término "que es un relevo manifiesto de la "constitución" husserliana"[22]– cuyo esquema podría ser figurado de la manera siguiente:



[22] Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 230.

2. Los mútiples aspectos de la "Diferencia Ontológica"

Evidentemente, semejante figuración geométrica no podría dar cuenta de las razones profimdas que relacionan entre sí todas estas dimensiones; sólo la construcción fenomenológica efectiva lo conseguiría. Entonces, nos damos cuenta de que cada problema repercute sobre los otros, comenzando por el primero que, en los *Problemas fundamentales*, ocupa el centro de la escena: el de la *diferencia ontológica*. En efecto, si el problema: ¿cómo hay que considerar al ser del ente?, ¿cómo dar cuenta de su posibilidad?, se impone de entrada como el problema liminar de la ontología, como el verdadero "¡ábrete, Sésamo!" de ésta, puesto que "es sólo a través de esta diferencia que el tema de la ontología, y en consecuencia, de la filosofía misma, puede ser conquistado" (*GA* 24, 22), es imposible relegarlo en esta fimción liminar de volver posible la ontología como "ciencia trascendental del ser" (*GA* 24, 23). Por uma razón de *método* en primer lugar: es la diferencia ontológica quien le da su verdadero sentido a la *reducción* fenomenológica, cuyo alcance es universal. Luego, por una razón de fondo: si es verdadero, como lo intenta demostrar el primer capítulo de la décima parte de los *Problemas fundamentales*, que la temporalidad, y únicamente ella, "hace posible la distinción y la diferenciación del ser y del ente" (*GA* 24, 23), ésta no es un simple ıunbral, sino el corazón mismo de la ontología, ya que "con el problema de la diferencia ontológica se impone el problema original del ser y el centro de la cuestión del ser" (*GA* 26, 193).

En su obra *Réduction et donation*, Jean-Luc Marion ha consagrado un importante estudio a esta "apuesta, casi sin límite, de la diferencia ontológica"[23]. Sin entrar en el detalle de

[23] Cf. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, cap. IV: "Question de l'être ou différence ontologique", p. 163-210, p. 164.

la argumentación de este estudio, desarrollaré tres de sus tesis centrales.

1) En primer lugar, la fórmula que Heidegger utiliza desde *Sein und Zeit*, "diferencia ontológica" (*ontologischer. Unterschied, Unterscheidung*). Incluso si los datos lexicales invocados son irrefutables, prefiero, por razones de prudencia filológica, ratificar sólo la tesis según la cual "la "diferencia ontológica" aparece en *Sein und Zeit* mismo, porque el desarrollo de 1927 se lleva a cabo en el sentido mismo de la diferencia ontológica"[24] y mantenerme, según mi parecer sin ningún inconveniente mayor, en la interpretación de Jean Beaufret, John Sallis y Gérard Granel, que Jean-Luc Marion juzga "paradojal hasta la incoherencia"[25], y que consiste en estimar que el "bautismo terminológico" oficial de la "diferencia ontológica" no tiene lugar más que a la salida de *Sein und Zeit*. Teniendo en cuenta la distancia temporal extremadamente delgada que separa al *Hauptwerk* de los últimos cursos de Marbourg, esta cuestión puede ser desdramatizada. Lo importante es admitir que, en lo que concierne a la cosa misma, *Sein und Zeit* se mueve ya en la diferencia.

2) Más decisiva para la comprensión de esto me parece la tesis según la cual "el hilo conductor para acceder a la diferencia ontológica tal como ella se trabaja en *Sein* und Zeit, encuentra su origen en Husserl"[26]. Recodaremos, sobre todo, la sugerencia de que "la ruptura teórica entre Husserl y Heidegger desde antes de 1927 es juzgada precisamente sobre la

[24] *Ibid.*, p. 181.
[25] *Ibid.*, p. 174.
[26] *Ibid.*, p. 182.

interpretación de la diferencia... entre la "conciencia" (o la existencia) y la "cosa" (o realidad). Heidegger no se separa de Husserl introduciendo una "diferencia ontológica" que éste último habría ignorado, sino profundizando radicalmente como ontológica una diferencia de esencia y de tipo de ser dejados aún indeterminados como tal por Husserl"[27].

3) La tercera sugerencia, con la que concluye el estudio de Jean-Luc Marion, es la más preciada para nuestro propósito. Haciendo constar la "no-correspondencia de la locución y del trabajo de su concepto"[28], el autor invita a reconstituir el tópico extremadamente complejo de la diferencia ontológica, tal como la articula *Sein und Zeit*. Sugiere distinguir tres figuras superpuestas de dicha diferencia: la diferencia *óntica* de la conciencia y de la realidad, ya vislumbrada por Husserl; las diferencias entre *modos del ser*, que obliga por ejemplo a distinguir entre *Vorhandenheit* y *Existencia* y, por último, la diferencia entre el *ser* y el *ente*. De estas tres figuras, la segunda, que está, en cierto modo, a caballo entre las otras dos, parece ser la más típica de *Sein und Zeit*. La ambigüedad de este tópico y de sus resultados[29] parece estar unida al entrecruzamiento de un sistema binario (la diferencia del ser y del ente que forma la "diferencia ontológica canónica") y la estructura ternaria de la construcción de la *Seinsfrage*. Jean-Luc Marion se pregunta incluso si el hecho de que "la "diferencia ontológica" obedezca, en *Sein und Zeit*, a la construcción ternaria de la cuestión del

[27] *Ibid.*, p. 185.
[28] *Ibid.*, p. 191.
[29] *Ibid.*, p. 193.

ser, no impide el acceso a la dimensión estrictamente dual de la futura diferencia ontológica"[30].

De cualquier modo, esta construcción ternaria tiene como efecto principal una "multiplicación de la diferencia en *Sein und Zeit*"[31] que se vuelve casi proteiforme. El hecho de que, según un testimonio de Max Müller[32], Heidegger habría previsto para la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit* tres figuras distintas de la diferencia, designadas respectivamente como diferencia "trascendental" u ontológica en el sentido estricto (es decir, la diferencia del ente con su entidad); diferencia "según la trascendencia" (*transzendenhaft*) u ontológica en el sentido amplio (la diferencia del ente y del ser) y, finalmente, la diferencia "trascendente" o teológica en sentido estricto (es decir, la diferencia de Dios con el ente, la entidad y el ser) indica, como Jean-Luc Marion ha visto bien, "más una indecisión que una elaboración rigurosa"[33]. En última instancia, se podría incluso preguntar si ella no formaliza "de un modo insuficiente o sin razón lo que ya ha sido demostrado a fondo"[34].

Sean como fueren estas indecisiones, la terminología propuesta invita a releer los últimos cursos de Marbourg como una primera tentativa de transformar estas tentativas en una elaboración rigurosa. En esta óptica, yo adelantaré tres hipótesis:

[30] *Ibid.*, p. 203

[31] *Ibid.*, p. 197

[32] Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1964, pp. 66-67.

[33] *Ibid.*, p. 197.

[34] *Ibid.*, p. 197.

1) Los últimos cursos confirman explícitamente la tesis que sostiene que Heidegger "regresa al *Dasein* para llevar a cabo la diferencia"[35], de modo tal que aquel aparecía como el verdadero "autor de la diferencia ontológica"[36].

El *Dasein* como "autor" de la diferencia ontológica

El Dasein comprende, de un cierto modo, algo como el ser. Comprende, en tanto existente, el ser con relación al ente. La diferencia entre el ser y el ente está de manera latente en el *Dasein* y su existencia, incluso si no es expresamente reconocida. Existir es, por así decir, sinónimo de efectuar esta distinción. Sólo un alma que es capaz de hacer esta distinción tiene la aptitud adecuada para superar el alma propia de la animalidad para devenir un alma humana. *La distinción del ser y del ente es temporalizada en la temporalización de la temporalidad.* Sólo porque ella se temporaliza siempre a partir de la temporalidad y con ella, porque es de una cierta manera proyectada, es decir, desvelada, es que puede hablarse propiamente de esta distinción y ser expresamente conocida; y, en la medida en que ella es conocida, ser el objeto de una cuestión, y en la medida en que ella es cuestionada, ser investigada y aprehendida

[35] *Ibid.*, p. 198.
[36] *Ibid.*, p. 200. "Él *está* en el modo de la diferencia ontológica, porque él es ónticamente lo ontológicamente diferente" (p. 201).

conceptualmente. La distinción entre el ser y el ente es *pre-ontológica*, es decir, sin un concepto explícito del ser dicha distinción está presente de forma *latente a través de la existencia del Dasein*. Y como tal, ella puede devenir *diferencia expresamente comprendida*. La unidad inmediata de la comprensión del ser y del comportamiento del ente pertenece, en razón de su temporalidad, a la existencia del *Dasein*. Si esta distinción puede explicitarse de diferentes maneras es únicamente porque ella pertenece a la existencia. Porque en la explicitación de esta distinción entre ser y ente, sus diferencias son destacadas en su oposición: el ser puede volverse tema posible de una comprensión (*Lógos*). Nombramos *diferencia ontológica* a la del ser y del ente cuando ella es expresamente señalada. No hay nada de arbitrario ni de fortuito en marcar y en señalar la diferencia ontológica, siempre y cuando ésta esté fundada sobre la existencia del *Dasein*, aunque sea por el contrario un comportamiento fundamental del *Dasein* a través del cual se constituye la ontología, es decir, la filosofía como ciencia" (*GA* 24, 454).

---

2) El efecto más lejano del "tópico, en los tres términos de la cuestión del ser"[37] según la formulación del problema de la diferencia ontológica, es que éste conduce a la articulación de la ontología fundamental en una "metodología".

[37] *Ibid.*, p. 198.

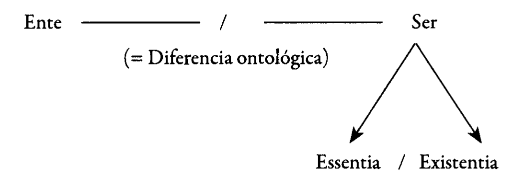
3) La multiplicación de la diferencia ontológica que señalan las distinciones terminológicas citadas por Max Müller se encuentra claramente ordenada en los últimos cursos en el cuádruple despliegue de las cuestiones fundamentales de la ontología ya evocada más arriba.

La verificación pasa por un examen atento de las clarificaciones fenomenológicas que completan la exposición de las tesis ontológicas en la primera parte de los *Problemas fundamentales*. Allí se encuentra ampliamente confirmada la implicación de la diferencia ontológica en el conjunto de los problemas abordados. Pero esta vez dicha implicación está suficientemente especificada para revelar un nuevo rostro de aquella.

Así, el análisis del sentido intencional de la percepción conduce, en primer lugar, a la necesidad de distinguir "no sólo terminológicamente, sino también las razones de la cosa misma tomadas entre el descubrimiento de un ente y la apertura de su ser" (*GA* 24, 102). Esta "posibilidad de aprehender la diferencia del ente descubierto en el descubrimiento y del ser abierto en la apertura" (*Ibid.*) constituye lo que, según nuestro punto de vista, hay que llamar el primer aspecto fenomenológico de la diferencia ontológica, un aspecto al que se apela entre otros, como Heidegger se afana por añadir enseguida (*GA* 24, 107).

De hecho, desde las primeras líneas de la exposición de la segunda tesis, parece ser que no ha dejado detrás de sí el problema de la diferencia ontológica. No por la razón que invocaría tal vez un representante de la ontología escolástica al afirmar que la distinción

essentia/existencia –que está en tela de juicio aquí– es ella misma ontológicamente fundamental. Para Heidegger, por el contrario, es fundamental ver que "la distinción entre la *realitas* o la *essentia* y la *existentia*... no coincide con la diferencia ontológica, aunque esta distinción no encuentra su lugar más que sobre una única vertiente de la diferencia ontológica" (*GA* 24, 109). Es decir:



En efecto, el problema principal de la articulación fundamental del ser que se esconde detrás de la distinción *essentia/existentia,* sólo podrá destacarse "sobre el fondo de la cuestión fundamental de la diferencia ontológica" (*GA* 24, 110), al igual que, inversamente, ésta última comienza a precisarse –y a complicarse– si ella es relacionada con esta distinción. Incluso si se sostiene, como Suarez, que la distinción entre el ser finito y el ser infinito es la más fundamental de todas las distinciones ontológicas (*GA* 24, 115), hay que decir que esta distinción, ella también, lejos de neutralizarla, presupone la diferencia ontológica que comprueba ser, de este modo, la más fundamental en otro sentido[38].

[38] Aquí precisamente podría tener lugar un debate, que no ha tenido lugar, entre Gilson y Heidegger, cf. Jean-François Courtine, "Différence

Al término de la larga discusión fenomenológica del sentido de esta segunda tesis –discusión cuyo centro de gravedad está formado por el descubrimiento de que en la Edad Media, como ya en Aristóteles, "la cuestión de la existencia y la de la esencialidad están orientadas según la efectuación, en el sentido del crear y del producir" (*GA* 24, 138)– la diferencia ontológica se presenta bajo un nuevo aspecto (su segundo aspecto fenomenológico), en la medida en que parece ser que, contrariamente a lo que daba a entender la ontología antigua y medieval, las cuestiones *¿an sit?* y *¿quid sit?* no agotan todas las posibilidades de interrogar al ser del ente. Porque ha habido al menos un ente, a saber, el *Dasein* que no se deja abordar adecuadamente más que a través de la cuestión del ¿quién?; cuestión que, por sí misma, excede el horizonte de una ontología de la producción (*GA* 24, 170).

3) Introduciendo este parámetro inédito, Heidegger no sólo estima haber mostrado que la distinción *essentia/existentia* "no representa más que un aspecto muy especial de la cuestión de la diferencia del ser y del ente" (*GA* 24, 170), sino que relanza el problema ontológico en una tercera dirección, la de la "*multiplicidad* posible del ser y, por la misma acción, la de la cuestión de *la unidad del concepto de ser en general*" (*Ibid.*). Considerada en términos históricos, la escena que corresponde a esta interrogación es la de la filosofía moderna, sin embargo, a partir de Descartes ella está dominada

métaphysique et différence ontologique (A propos d'un débat Gilson-Heidegger qui n'a pase u lieu)" en *Heidegger et la phénoménologie, op. cit.*, pp. 33-53.

por la oposición de la *res cogitans* y de la *res extensa*. En efecto, ¿quién dice "¿quién?" no plantea un sujeto? ¿Y la contribución de la filosofía moderna no es haber desarrollado en toda su irreductibilidad el estatus de la subjetividad? ¡Sí, sin dudas! Pero en los *Problemas fundamentales*, Heidegger no puede más que reiterar una convicción a la cual nosotros hemos hecho ya alusión en numerosas ocasiones, a saber que, desde un punto de vista ontológico, "en la filosofía moderna todo permanece como en la antigüedad" (*ontologisch bleibt alles beim Altem*, *GA* 24, 175). Si no es cuestión de negar el retorno completo del cuestionamiento que lleva a cabo la filosofía moderna al tomar su partido por el sujeto, este retorno no es un correcto punto de vista ontológico. No sólo porque los conceptos de la ontología antigua y medieval permanecen en circulación, sino porque este pensamiento se muestra incapaz de plantear la cuestión del estatus del sujeto como una cuestión de la ontología fundamental. De ahí el juicio severo que cae como una cuchilla: "la inversión filosófica operada por la filosofía moderna se encuentra en su principio, y ontológicamente, anulada y sin valor" (*GA* 24, 175).

Es importante notar que aquí todavía el principal testigo de cargo es Kant. En efecto, es examinando la formulación kantiana del problema del sujeto del triple punto de vista de la *personalitas trascendentalis, psychologica* y *moralis*, que Heidegger no sólo piensa poder sostener su juicio, sino transformar al testigo de cargo en aliado, haciéndole jugar exactamente el mismo rol que con relación al problema del tiempo. En efecto, el resultado principal del

examen de la problemática kantiana es que Kant se muestra como el más fenomenológico y ontológico allí donde menos se lo esperaría, a saber, en su determinación de la persona moral (*GA* 24, 185). No es que aquí Kant propone una determinación indisociablemente ontológica y fenomenológica del ser del sujeto. Que la "conciencia moral de sí caracterice propiamente a la persona en su ser, esto se muestra en el fenómeno del respeto, que es para Heidegger "seguramente el análisis más luminoso del fenómeno de la moralidad que ha dejado Kant" (*GA* 24, 189). La repetición fenomenológica de este análisis kantiano permite entrever una oportunidad inesperada de "determinar *ontológicamente* el Sí mismo tal como se revela *ónticamente* a título del Yo (Ich) en el sentimiento moral del respeto" (*GA* 24, 194), teniendo en cuenta que éste "es el modo auténtico de revelación de la existencia del hombre, no en el sentido de una constatación pura y simple, de una toma de conocimiento, sino de tal modo que, en el respeto, yo *soy* yo (Ich)-mismo o, dicho de otro modo, yo actúo" (*Ibid.*).

De este modo, los *Problemas fundamentales* vienen a aportar un complemento importante al problema de la ipseidad, tal como éste había sido elaborado en el § 64 de *Sein und Zeit*. No sólo la cura y la ipseidad deben ser pensadas en conjunto, sino también la responsabilidad (respeto) y la ipseidad. Sin embargo, para Heidegger no hay ninguna duda que lo que representa la conquista más preciada de Kant debe ser sometido a una "crítica fenomenológica", ya que "las determinaciones ontológicas de la persona moral eluden la cuestión

ontológica de fondo del modo de ser que es el suyo" (*GA* 24, 199). Lo que Kant, y sólo él, ha conquistado es el punto de anclaje de la elucidación del estatus ontológico de la ipseidad, aunque de ningún modo él ha resuelto el problema mismo: "La interpretación del Yo (Ich) como persona moral no entrega ninguna aclaración verdadera sobre el modo de ser del Yo (Ich)" (*GA* 24, 201). Heidegger no puede pues más que aplicarle a Kant la noción de *Versäumnis*, de "fracaso" que, como habíamos visto, había aplicado en 1925 al tratamiento husserliano del problema de la intencionalidad. Pues, Kant se encuentra, con relación al problema del estatus ontológico de la ipseidad, exactamente en la misma situación que Husserl respecto al problema de la intencionalidad: "Si bien Kant avanza más lejos que todos en la estructura ontológica de la personalidad, no llega... a plantear expresamente la cuestión del modo de ser de la persona" (*GA* 24, 218).

Esta constante negativa, además de la demostración que Kant sostiene unida al horizonte de una ontología de la producción (*GA* 24, 211), evidentemente no puede ser la última palabra de una crítica que se pretende fenomenológica, es decir, positiva. Ella necesita ser completada por una "meditación expresa en cuanto al camino sobre el cual el *Dasein* mismo puede recibir una determinación ontológica adecuada" (*GA* 24, 218). La crítica muestra que, por importante que ésta sea en la filosofía moderna, la distinción *res cogitans/res extensa* está dominada por "el *concepto medio* del ser en el sentido del *ser producido*" (*GA* 24, 219). Para Heidegger, esto quiere decir que lejos de negarla,

la ontología del *Dasein* debe agravarla, haciendo saltar el doble cerrojo del concepto medio del ser producido y de la relación sujeto-objeto, que no permite ni comprender el estatus ontológico del objeto ni el del sujeto. No hay más que una sola vía que permite superar este obstáculo, si se plantea bien la cuestión: ¿Qué significa existir para el *Dasein*? Positivamente, se trata de reconocer que al *Dasein* "se lo refiere perteneciendo a la constitución ontológica del *sujeto mismo*" (*GA* 24, 223-224); es decir, que existir significa "estar *también* al lado del ente comportándose con relación a él" (*GA* 24, 224).

La puesta en evidencia de la estructura intencional de la auto-comprensión, al desarrollar el ser-en-el-mundo, posibilita una inversión de la inversión que no equivale a una simple vuelta atrás. "No se puede determinar la constitución ontológica del *Dasein* con la ayuda de la conciencia-de-sí, sino que hay que aclarar, por el contrario, las diversas posibilidades de la auto-comprensión a partir de la estructura de la existencia (ya aclarada de un modo suficiente)" (*GA* 24, 247): es en estos términos que Heidegger, al término de su larga travesía por la filosofía moderna del sujeto, postula la necesidad de una inversión de la problemática moderna del sujeto. La primera consecuencia es, como nosotros lo hemos señalado, que lejos de ser disuelta, la diferencia entre la *res cogitans* y la *res extensa* se encuentra agravada al punto de volverse ella misma un aspecto de la diferencia ontológica: "La diferencia ontológica entre la constitución ontológica del *Dasein* y la de la naturaleza se revela tan marcada que parece por completo imposible comparar estos dos modos

de ser y determinarlos, limitando éste último en función de un único y mismo concepto de ser en general. *Existencia* y *ser subsistente* [*Vorhandensein*] son más dispares que lo que lo son, por ejemplo, en la ontología tradicional, las determinaciones del ser de Dios y del ser del hombre. En efecto, estos dos entes son concebidos como *presente-subsistentes* [*Vorhandenes*]" (*GA* 24, 250).

Es difícil dar uma expresión más fuerte a la diferencia en cuestión que comparándola con la diferencia abismal que separa el infinito del ser divino de la finitud del ser humano. Esta "agravación del problema" exige dos observaciones:

-importa no olvidar tampoco que la *Vorhandenheit*, al igual que la existencia, se dice de múltiples maneras. Incluso si Heidegger aparentemente no se ha aventurado demasiado lejos en la dirección de una ontología de la naturaleza, se recordará su declaración de que "el ser del ente, que no es del orden del *Dasein*, tiene una estructura rica y compleja que va más allá de la caracterización corriente del presente subsistente [*Vorhandenen*] en el sentido de un contexto de cosas" (*GA* 24, 249);

-por otra parte, es únicamente sobre el fondo de esta dramatización de la diferencia que la cuestión: "¿Cómo hay que concebir la unidad del concepto de ser con relación a una multiplicidad posible de modos de ser?" (*GA* 24, 251) se convierte en una cuestión real. Y entonces ya no hay que apostar por la posibilidad de una comprensión ontológica que, precisamente

> porque abarca a todo ente, sea humano o divino, espiritual o natural, es "de buenas a primeras indiferente". Esta "indiferencia del ser" que se revela en la comprensión cotidiana del ente nos hace descubrir un cuarto aspecto de la diferencia ontológica –en cierto modo, su aspecto más anónimo y más velado–. En efecto, no basta con mostrar que existe una comprensión ontológica indiferente –ya que en este caso, ella correría el riesgo de neutralizar simplemente la diferencia ontológica– hay que mostrar aún que ella es "*diferenciable* cada vez" (*GA* 24, 250). El lugar de esta diferenciación, sobre el fondo de la indiferencia, no es otro que el de la *cópula*.

4) Desde el punto de vista de Heidegger, la plurivocidad de la cópula, que es de hecho una suerte de "significante flotante" del pensamiento, lejos de representar una amenaza para una comprensión diferenciada del ser, es el verdadero garante "de la estructura misma múltiple del ser de un ente –y p*or consiguiente* de la comprensión del ser en general–" (*GA* 24, 291). Esto evidentemente no tiene sentido más que para aquel que admite la existencia de una suerte de "verbo mental" interno al *Dasein*, que precede las significaciones lingüísticas públicas y que es el lugar primero de la articulación de la comprensión del ser. Sólo en este caso es posible decir: "La indiferencia de la cópula no es una carencia, sino que ella indica únicamente el carácter secundario de toda enunciación. En la proposición, el "es" puede permitirse, por así decir, esta imprecisión semántica porque proviene, en tanto que expresado,

de ser y determinarlos, limitando éste último en función de un único y mismo concepto de ser en general. *Existencia* y *ser subsistente* [*Vorhandensein*] son más dispares que lo que lo son, por ejemplo, en la ontología tradicional, las determinaciones del ser de Dios y del ser del hombre. En efecto, estos dos entes son concebidos como *presente-subsistentes* [*Vorhandenes*]" (*GA* 24, 250).

Es difícil dar una expresión más fuerte a la diferencia en cuestión que comparándola con la diferencia abismal que separa el infinito del ser divino de la finitud del ser humano. Esta "agravación del problema" exige dos observaciones:

-importa no olvidar tampoco que la *Vorhandenheit*, al igual que la existencia, se dice de múltiples maneras. Incluso si Heidegger aparentemente no se ha aventurado demasiado lejos en la dirección de una ontología de la naturaleza, se recordará su declaración de que "el ser del ente, que no es del orden del *Dasein*, tiene una estructura rica y compleja que va más

manera diferente cada vez.

3. Ontología fundamental y *Metontologie*: el viraje

Para terminar, arrojaremos una mirada sobre la segunda hipótesis concerniente al estatus complejo de la diferencia ontológica formulada más arriba: la apertura de la ontología fundamental sobre una "*metontologie*". Esta transformación se anuncia en un pasaje capital de los *Anfangsgründe* titulado

"Caracterización de la idea y de la función de una ontología fundamental" (*GA* 26, 196-292). Después de haber recordado una vez más que la ontología fundamental no puede ser una simple propedéutica a una ontología futura, sino que ella es la fundación de la ontología como tal, Heidegger le asigna una triple tarea: la interpretación del *Dasein* como temporalidad (lo que corresponde a la parte publicada de *Sein und Zeit*); la exposición temporal del problema del ser (tarea reservada a la tercera sección, no publicada, de la primera parte de la obra, y al menos iniciada en los *Problemas fundamentales*); y finalmente –lo que es más bien sorprendente–: ¡el "desarrollo de la auto-comprensión de esta problemática, su tarea y sus límites, el cambio (*Umschlag*)"!

Este pasaje puede ser leído como una meditación, con acentos casi trágicos, sobre la finitud de la existencia, que marca con su huella la actividad filosófica como cualquier otra actividad. Frente a la herida de la finitud, la filosofía parece encontrar una doble tentación. Desde luego, la tentación de la facilidad que consiste en dejarse guiar por los intereses momentáneos del *Zeitgeist* que es, en el orden filosófico, el equivalente fimcional del "Se". Pero hay todavía una tentación más sutil: la de la dificultad, que consiste en absolutizar y en transformar en una "tarea eterna" (*GA* 28, 198) una problemática que ha reconocido el carácter central y originario, como es manifiesto en el caso de la ontología fundamental. "La finitud de la filosofía no consiste en ello que ella empuja contra sus límites y que no logra llevar más lejos, sino que, en la simplicidad de su problemática central, ella abriga una riqueza que, cada vez, requiere un nuevo despertar" (*GA* 26, 198). La verdadera tentación para quien adopta el cuestionamiento de la ontología, con la universalidad y la radicalidad que la caracterizan, es la falsa absolutización que impide reconocer que "estos problemas son sin duda centrales, pero precisamente

por esto, en su esencialidad, ellos no son nunca los únicos. En otros términos: ¡la ontología fundamental no agota el concepto de la metafísica!" (*GA* 26, 199).

Este enunciado, que podría también servir de conclusión a nuestro ensayo de interpretación, marca el umbral donde, por primera vez, Heidegger es obligado a hablar el lenguaje del "viraje": "Puesto que sólo hay ser mientras el ente precisamente está también ya en el *ahí*, la ontología fundamental contiene en el ente latente la tendencia a una transformación metafísica original, la cual sólo es posible si el ser es comprendido en su problemática integral" (*GA* 26, 199). Viraje sorprendente, espectacular incluso: aumque no se trata, de ningún modo, de refutar el carácter fundamental de la investigación emprendida hasta entonces para reducirla al rol de simple propedéutica. De repente, sucede como si la ontología fundamental no tuviera ya la última palabra. ¿Cómo entender este viraje?

La correcta regla hermenéutica exige prestar atención, en primer lugar, a los datos lexicales. De hecho, el "viraje" se dice en el triple léxico del *Zurückschlagen*, de la *Verwandlung* y del *Umschlag*. Repercusión o resurgimiento, transmutación y cambio: ¿Qué quiere decir esto?

a. Der ser al ente: el resurgimiento

El lexema del "resurgimiento" (*Zurückschlagen*) lo habíamos encontrado al comienzo y al fin de *Sein und Zeit*, en ambas extremidades de la especie de gran arco hermenéutico que une el §7 con el §83 de la obra. Recordemos los dos pasajes claves: "La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del *Dasein*, la que a su vez, como analítica de la *existencia*, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica *surge*

y *retoma*"[39] (*SZ* § 7, 38). En el último parágrafo de la obra, antes de haber citado la misma frase, Heideger precisaba que "esta tesis tampoco debe tomarse como un dogma, sino como el enunciado del fundamental problema todavía "embozado: ¿admite la ontología fundamentarse *ontológicamente*, o también para ello ha menester de un fundamento *óntico*, y *qué* ente debe asumir la función de fundamentarla?"[40] (*SZ* § 83, 436).

b. La transformación (die *Verwandlung*)

Los últimos cursos de Marburgo pueden ser leídos como una primera tentativa de "exposición" –en el sentido casi fotográfico del término– de este problema todavía "embozado" en *Sein und Zeit*. Ahora bien, es como si esta exposición (es decir, también la efectuación –*Vollzug*– de la diferencia ontológica) fuese una transformación (*Verwandlung*) de la problemática. En ningún caso, la transformación podría significar que la reducción que ha permitido pasar del ente al ser sea cuestionada. Por el contrario: sólo la reducción bien comprendida, dicho de otro modo, la diferencia ontológica *in actu exercitu*, hace posible el retorno del ser a los entes.

c. El cambio (Umschlag)

Se sigue de "la necesidad de una problemática específica que toma como tema el ente en su totalidad" (*GA* 26, 195). A esta problemática novedosa Heidegger elige designarla con el curioso nombre de *metontologie*. La *metontologie* es, de algún modo, la tierra prometida de una metafísica que sólo la ontología fundamental permite entrever. El término

39 [Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 49].
40 [*Ibid.*, p. 469].

está construido a partir de la expresión griega μεταβολή que connota el viraje (*Kehre*, *GA* 26, 201). Ahora bien, en última instancia, la analítica temporal exige un viraje semejante de la ontología fundamental en metafísica óntica: "Se trata de llevar la ontología, por la movilidad de la radicalización y de la universalización, al cambio (*Umschlag*) que en ella permanece latente. Allí se lleva a cabo el viraje y se produce el cambio hacia la *metontologie* (*GA* 26, 201).

Sería erróneo pensar que estas declaraciones programáticas anuncian una conversión, como si de repente Heidegger se arrepintiera de haberse evadido de los existentes en dirección hacia la existencia. Sin embargo, uno no puede más que estar impresionado por la multiplicación de promesas y de advertencias contenidas en estas líneas. Promesas: "¡el cuestionar metontológico-existencial delimita el dominio de la metafísica de la existencia; es decir, también el marco en el cual podría ser planteada la cuestión de la ética!" (*GA* 26, 199). Advertencia: tomando en cuenta al ente en su totalidad, la *metontologie* no podría ser confundida con una óntica sumativa, en el sentido de una ciencia universal de los entes. Es como si, luego de la excursión emprendida en la ontología, animado por el deseo de comprender el ser del ente, se regresara sobre el terreno familiar de los entes y de las diferencias ónticas que los distinguen a los unos de los otros. "La *metontologie* sólo es posible sobre la base y en la perspectiva de la problemática ontológica radical y en unión con ésta" (*GA* 26, 200). La ontología y la *metontologie* forman, en conjunto, el concepto de metafísica (*GA* 26, 202). Y, una vez que haya sido operada su síntesis, Heidegger da a entender, recurriendo una vez más al léxico de la transformación –sin dudas su promesa es la más ambiciosa y, al mismo tiempo, la más ambigua– que la síntesis de estas dos perspectivas complementarias, que reflejan el doble aspecto de la diferencia ontológica, expresa

la transformación del "único problema fundamental de la filosofía misma" que se presenta desde el inicio como "filosofía primera" y como "teología". Y añade enigmáticamente: "esto no es más que la concreción cada vez diferente (*Jeweilige*) de la diferencia ontológica, es decir, la concreción de la efectuación de la comprensión del ser. En otros términos: la filosofía es la concreción central y total de la esencia metafísica de la existencia" (*Ibid*).

IV

De la temporalidad a la interpretación temporal del ser: El problema del *a priori*

Dos nombres propios dominan la breve presentación del "sentido original del *a priori*" que Heidegger propone en el § 7 de los *Prolegómenos*: Platón y Kant (*GA* 20, 99-105). Uno y otro son ordenados claramente en una tesis central: entendido fenomenológicamente, el *a priori* no es el título de un comportamiento, sino un *título del ser*. Después de *Sein und Zeit*, el sentido de esta tesis programática es precisada. Se establece ahora que el verdadero nombre del *a priori* es la temporalidad originaria. Precisamente, este descubrimiento fundamental permite repensar tanto a Kant como a Platón, y viene a confirmar, de este modo, la afirmación del § 44 de *Sein und Zeit*: "La filosofía tiene como tema el *a priori* y no "los hechos empíricos"" (*SZ* 229).

Que sea justamente la noción de temporalidad originaria la que permite que se encuentren Platón y Kant no es algo evidente. Para ello hay que aplicarle, a uno y a otro pensador, la máxima hermenéutica, quizá más que en otro lugar, según la cual en filosofía se trata de comprender al autor más de lo que éste se ha comprendido a sí mismo. En el semestre de invierno de 1927-1928, Heidegger abre su curso sobre la *Crítica de la razón pura* con una consideración preliminar enteramente dominada por esta máxima: "Comprender mejor: esta expresión señala la necesidad de la lucha filosófica que se libra en toda interpretación efectiva" (*GA* 25, 4). Esta declaración hace eco de una formulación semejante con la cual se había abierto en 1924 el curso sobre el *Sofista* de Platón. Citando la vieja máxima hermenéutica de que el intérprete debe ir de lo claro hacia lo oscuro, Heidegger proponía leer a Platón a partir

de Aristóteles, quien ha comprendido a Platón mejor que lo que éste se ha comprendido a sí mismo, y añadía: "Por lo general, en lo que concierne a la cuestión del comprender, hay que decir que los sucesores comprenden mejor a los predecesores de lo que ellos se comprenden a sí mismos. Precisamente en esto reside el carácter elemental de la búsqueda creativa, que no se comprende a sí misma en lo que es decisivo" (*GA* 19, 11).

Después de *Sein und Zeit*, las condiciones de apropiación de Platón y de Kant son aún más precisas, puesto que es en función de la problemática de esta obra que uno y otro pudieron ser comprendidos mejor de lo que ellos se comprendieron a sí mismos.

1. Una interpretación fenomenológica del descubrimiento platónico del *a priori*

Desde el curso sobre el *Sofista*, Heidegger estableció un vínculo entre el conocimiento eidético y el problema del *a priori*. Para poder pensar juntos *(syllabein) kinêsis* y *stasis*, hay que poder desviar la mirada (*apidein*) de su significación obvia. La marcha dialéctica, tal como Platón la presenta en este diálogo, comporta los dos momentos estructurales del "tomar en conjumto" (*syllabein*) y del *apidein*, una expresión que Heidegger parafrasea con "*heraussehendes Nachgehen*" (*GA* 19, 493) o con "*Heraussehen*" (*GA* 19, 494), precisando que se trata exactamente de lo que se llama en nuestros días "intuición eidética" (*Wesensbetrachtung*) o "conocimiento del *a priori*". Siempre en el mismo contexto, Heidegger insiste sobre el carácter no-aporético de este tipo de conocimiento. En este punto, no es necesario cerrar los ojos sobre lo visible para descubrir el *a priori*. Se trata, por el contrario, de un "*Heraussehen aus dem Vorgegeben und dem Herausgesehenen*

nachgehen" (*Ibid.*). No hace falta tampoco que el alma sea liberada de su inmanencia para atender un *a priori* trascendente. Se trata aquí de un "pseudo-problema que resulta de una aplicación errónea de la teoria kantiana del conocimiento" (*GA* 19, 495). Lo esencial –posibilitado por la fenomenología– es reconocer que "este conocimiento eidético se relaciona con el problema general del ser, con la cuestión de saber cómo, por lo general, algo puede estar ante otra cosa y ésta saber lo que quiere decir este antecedente (*Vorordnung*) particular" (*GA* 19, 495). Pero, añade Heidegger, los griegos no tenían ningma razón para reflexionar sobre el sentido de su descubrimiento, porque ellos dejaban, de entrada, de desplegar todo ese lazo del ser y del ente en el presente. En otros términos, sólo si se toma en serio el problema de la temporalidad, el *a priori* puede ser reconocido como el problema ontológico fundamental.

Después de *Sein und Zeit*, la interpretación fenomenológica del descubrimiento platónico del *a priori* (*GA* 24, 463-464) que Heidegger propone, en textos sorprendentemente paralelos, tanto en los *Grundprobleme* cuanto en los *Anfangsgründe*, pasa por una reanudación de dos motivos platónicos centrales: la ἐπεχείνα τής οὐσίας de la *República*[41] (*GA* 24, 399-405; *GA* 26, 237-238) y el motivo de la reminiscencia (ἀνάμνησις) del *Fedón*[42] y del *Fedro*[43]. (*GA* 24, 464-465; *GA* 26, 186-187).

a. "*Lo que nosotros buscamos es la* ἐπεχείνα τής οὐσίας"

Uno y otro motivo son dirigidos por la cuestión de la temporalidad como "condición de posibilidad de la comprensión del ser en general" (*GA* 24, 389). Quien dice "condición de posibilidad" dice "*a priori*" y viceversa. Pero de

[41] *República* 506b.
[42] *Fedón* 72, 5 sq.
[43] Fedro 249b 5c-6.

lo que se trata en este caso es de la condición de posibilidad de una comprensión del ser. Entonces, la cuestión, apenas esbozada en *Sein und Zeit*, se convierte en la de saber en qué sentido el concepto *existential* del comprender, tal como éste ha sido introducido en el § 31 de esta obra y temporalmente profundizado en el § 68 (*SZ* 336-337), permite entender mejor lo que hay que entender exactamente por *comprensión del ser*. La cuestión es saber si la estructura fundamental del comprender existencial, a saber, su estructura *proyectiva*, que hace que, al comprenderse, el *Dasein* se proyecte hacia un horizonte de posibles, vale del mismo modo para la comprensión del ser mismo. De este modo, nosotros debemos preguntarnos si tenemos el derecho de hablar de un "proyecto del ser", dicho de otro modo, de un "*comprender* que, *en tanto proyecto*, no comprende solamente al ente a partir del ser, sino que, en la medida misma en que el ser se comprende a sí mismo, también *el ser como tal, en cierto modo, es proyectado*" (*GA* 24, 396).

La respuesta de Heidegger no admite equívocos: sí, hay que admitir la estructura proyectiva de la comprensión del ser: "El ser sólo es comprendido en la medida en que, por su parte, *se ha proyectado en dirección hacia alguna cosa*" (*GA* 24, 396). Pero ¿qué significa "alguna cosa"? Evidentemente, se adivina la respuesta: el horizonte de esta proyección es la temporalidad originaria, o más bien, la *Temporalität* (*GA* 24, 397) en el sentido en que nosotros hemos definido más arriba. De hecho, Heidegger se apresura por adelantar esta respuesta, aunque esto no es más que para subrayar mejor su lado desconcertante que hace vacilar la idea habitual de la ontología como ciencia.

En efecto, ocurre como si la comprensión conceptual, y en este sentido "objetiva" del ser, fuera desbordada por los dos lados a la vez: del lado de sus fundamentos y del lado de su horizonte. La ontología como ciencia no podría jamás trazarse, si no estuviera apoyada sobre un "pre-dado" (*Vorgabe*, *GA* 24,

398): la *comprensión pre-ontológica* del ser. Tampoco podría llevarse a cabo si no osara "preguntar más-allá del ser" (*GA* 24, 399). Pero, ¿cómo estar seguro que un cuestionamiento tal no es un "camino que no conduce a ninguna parte", un desorden de la razón? Aquí Heidegger descubre, en la persona de Platón, un aliado que confirma la corrección de esta difícil apuesta. Pero esto no es más que para volver mejor contra Platón mismo. El más allá del ser platónico y el más allá del ser heideggeriano difieren por completo. La idea platónica del Bien no podría constituir, para Heidegger, el horizonte de inteligibilidad última del ser (*GA* 24, 405)[44]. La ontología no tiene como condición de posibilidad una "agatología", sino una "cronología", lo que quiere decir, como ya hemos visto, que sólo se comprende a sí misma como "onto-cronía".

Si la temporalidad es la condición de posibilidad última de toda comprensión del ser, la diferencia ontológica, que también envuelve el problema del *a priori*, deberá ella misma ser "interpretada temporalmente" (*GA* 24, 406). Como hemos visto, la temporalidad, comprendida en este sentido radical, como el horizonte sobre el cual se proyecta la comprensión del ser mismo, debe ser llamada *Temporalität*, "ser-temporal" (*GA* 24, 414). Hablar de la ἐπεχείνα se vuelve una necesidad desde el momento en que se reconoce allí el eco de la trascendencia constitutiva del ser mismo (*GA* 24, 425). En este sentido, ella es la garante del vínculo postulado entre la trascendencia y la intencionalidad: "La temporalidad, en su unidad extático-horizontal, es la condición de posibilidad de la ἐπεχείνα, es decir, de la trascendencia constitutiva del *Dasein* mismo" (*GA* 24, 436). O, incluso, bajo la forma de un enunciado recapitulativo: "La temporalidad en general es el proyecto horizontal-extático

[44] La crítica del Bien platónico se continúa en los cursos ulteriores Cf. particularmente la larga discusión del curso del semestre de invierno de 1931-1932, *GA* 34, pp. 95-116.

del Sí mismo como tal, sobre la base del cual la trascendencia del *Dasein* es posible; en esta transcendencia se enraíza la constitución fundamental del *Dasein* –el ser-en-el-mundo y la cura, la que, por su parte, hace posible la intencionalidad" (*GA* 24, 444).

b. "*El predominio del origen*" (Übermacht der Quelle)

Si la ἐπεχείνα, comprendida de un modo fenomenológico y existencial, nos ha llevado a la estructura proyectiva del comprender, no hay que perder de vista tampoco que el concepto existencial del comprender implica la tesis de la prioridad de lo posible sobre lo real (*SZ* 145). Esta tesis debe valer igualmente, en cierto modo *en el origen*, para la temporalidad originaria: "La temporalidad originaria es... necesariamente más rica que todo lo que pueda resultar de allí" (*GA* 24, 438). De ningún modo es una imagen inocente la que Heidegger introduce cuando habla de "predominio del origen" (*GA* 24, 438). Esta "imagen" revela, precisamente, la verdadera naturaleza del *a priori*. Ella permite comprender la diferencia ontológica como un movimiento de temporalización: "la distinción del ser y del ente es temporalizada en la temporalización de la temporalidad" (*GA* 24, 454). Lo que nosotros hemos dicho más arriba acerca de la doble condición de posibilidad de la ontología –dependencia de un pre-dado, proyección hacia un "horizonte" más allá del ser– vale, del mismo modo, para la diferencia ontológica: si ella no estuviera desde siempre ya presente, en el ente latente, en la existencia misma del *Dasein* y si ella no estuviera inscrita en la temporalidad originaria, ella sería una distinción puramente conceptual, sin alcance ontológico. En este sentido, hay que decir que el acto fundamental de la constitución de la ontología es una "objetivación" (*Vergegenständlichung*) del ser que no se asemeja en nada a las objetivaciones que practican

las ciencias ónticas. "La objetivación" del ser –que no será nunca un "objeto"– presupone "el proyecto del ser sobre el horizonte de su comprensibilidad" (*GA* 24, 459), de modo que es menester decir que "todas las proposiciones ontológicas son proposiciones temporales" (*GA* 24, 460); o, dicho de otro modo, proposiciones *a priori* (*GA* 24, 461). La "temporalidad del ser" nos ha introducido, de este modo, en el corazón más secreto del *a priori*. La paradoja de esta interpretación temporal del *a priori* es la que nos obliga a pensar un "origen", "origen de toda posibilización" (*Quelle aller Ermöglichungen*, *GA* 24, 463) más "viejo" que toda anterioridad puramente cronológica.

El *a priori* como origen de todas las posibilizaciones

"... La posibilidad del comportamiento con respecto al ente requiere una comprensión previa del ser, y la posibilidad de comprensión del ser requiere, a su vez, un proyecto previo en dirección al tiempo. Pero, ¿cuál es la instancia que decide acerca de estas condiciones previas? La temporalidad misma como constitución fundamental del *Dasein*. En la medida en que dicha temporalidad posibilita, al mismo tiempo, en razón de su esencia extático-horizontal, la comprensión del ser y el comportamiento con respecto al ente, la posibilización, es decir, lo que posibiliza (las posibilidades en sentido kantiano) son, en su conexión específica, "temporales". En la medida en que el tiempo es lo que posibiliza originariamente, y en la

> medida en que él es el origen de la posibilidad misma, el tiempo se temporaliza como el *prius* absoluto. El tiempo precede toda prioridad posible, de la naturaleza que ésta sea, porque es la condición fundamental de la prioridad en general. Y en la medida en que el tiempo como fuente de toda posibilización (posibilidades) es el *prius* absoluto, todas las posibilidades como tales, en su función de posibilización, están caracterizadas por la prioridad; dicho de otro modo, ellas son el *a priori*. Pero de que el tiempo es el *prius* absoluto, en el sentido de la posibilidad de toda prioridad y de toda relación de fundación apriorística, no se sigue que el tiempo sea eterno, para dejar enteramente de lado el hecho de que el tiempo no podría, de ningún modo, ser designado como un ente" (*GA* 24, 462-463).

El ser viene antes que el ente. No nos precede solamente en el orden del conocimiento (πρώτερον γνώσει), sino incluso en el del ser (πρώτερον φύσ¡ει), de modo que "todo preguntar ontológico es un preguntar en vista del *a priori* y su determinación" (*GA* 26, 184). El tiempo está implicado tanto en la determinación del ser como permanencia y como presencia constante, como asimismo, de manera velada, en la noción de *a priori*. Sin embargo, nunca la filosofía salió adelante sin elucidar el estatus ontológico –¡respectivamente "*metontológico*"!– de esta prioridad irreductible a lo lógico-gnoseológico, aunque asimismo a lo simplemente óntico, puesto que ello implicaría la regresión infinita hacia un hipotético ente primero (*GA* 26,

185). Entonces, es evidente que, comprendido en un sentido ontológico, el *a priori* presupone la diferencia ontológica. En efecto, sólo se puede decir tanto que "el ser no es el ente", como que respectivamente "el ser se da según una manera que se separa totalmente de la comprensión del ente" (*GA* 26, 185) y que el problema del *a priori* reconduce al problema fundamental de la relación originaria del tiempo con el ser: "Ser y tiempo, aqui está el problema fundamental" (*GA* 26, 186).

Es precisamente esta posibilidad la que Platón parece haber entrevisto en su doctrina de la reminiscencia, aunque la disimuló con el mito de la preexistencia del alma. La ἐπεχείνα τής ούσίας en la cual desemboca el mito de la caverna, y el ἀνάμνησις que se adosa al mito de la preexistencia del alma, tienen uno y otro la necesidad de ser "desmitologizados". Entonces, estaremos en condiciones de comprender que tanto un mito como el otro afirman, en el fondo, lo mismo: "El ser tiene el carácter de *lo pasado*, que el hombre que sólo conoce al ente, en principio y la mayoría de las veces, ha olvidado. La liberación de los prisioneros encadenados en la caverna, y su conversión hacia la luz, no consisten en otra cosa que en arrancarlos del olvido y en hacerlos recordar lo pasado; en esto radica la posibilidad de comprensión del ser mismo" (*GA* 24, 465). El *Dasein* es el guardián de este "*recuerdo metafísico*" (*GA* 26, 186-187).

2. La ontología como ciencia trascendental (Kant)

Tal vez, tenemos que hacer todavía un alto más y afirmar que no solamente los mitos platónicos de la caverna y del alma afirman lo mismo, sino que, en lo que concierne al problema del *a priori*, Platón y Kant afirman, en el fondo, también lo mismo. Tal parece ser la convicción que subyace la interpretación

fenomenológica de la *Crítica de la razón pura* que Heidegger desarrolla en el curso dictado en Marbourg durante el semestre de invierno de 1927-1928. En repetidas ocasiones, este curso subraya la proximidad esencial entre los dos autores. Es Kant quien "consigue percibir, por primera vez de manera distinta, lo que Platón, de un cierto modo, ya había descubierto" (*GA* 25, 45), porque es él quien "ha percibido nuevamente con toda claridad el problema platónico de la fundación del ente por los principios del ser" (*GA* 25, 46). Por el contrario, nada explica mejor la problemática kantiana, en particular el estatus temporal de la apercepción trascendental, que la alegoría platónica de la caverna (*GA* 25, 398). Este postulado es de una proximidad esencial entre los dos autores, y concierne a la manera de plantear el problema del *a priori* que dirige las grandes hipótesis interpretativas que escanden este curso, cada una de ella comportando una parte de violencia reconocida, porque la interpretación fenomenológica debe hacerle "decir a Kant más que lo que él mismo ha dicho" (*GA* 25, 67) y practicar un constante "sobre-esclarecimiento de la obra" (*GA* 25, 93) que obligue a "ir en la búsqueda de lo que Kant quiso decir, e incluso de lo que él hubiera debido decir" (*GA* 25, 338).

a. Lo trascendental y lo ontológico

En la persona de Kant, Heidegger saluda al primer pensador que ha intentado "clarificar el concepto de ontología, y también comprender de nuevo el concepto de la metafísica" (*GA* 25, 15). Desde su punto de vista, no tiene dudas de que el problema general de la filosofía trascendental, a saber, el de las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, se confunde con el de la comprensión del ser que precede todo conocimiento óntico de los entes. Sólo porque, "más allá, ante y por el comportamiento con relación al ente, comprendemos

algo como el ser y la constitución del ser" (*GA* 25, 23), el problema del *a priori* puede convertirse en un problema filosófico fimdamental. Se comprende entonces que la cuestión kantiana: "¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Sólo es verdaderamente inteligible bajo su reformulación heideggeriana: ¿Cómo es posible la comprensión del ser, pre-ontológica o explícitamente ontológica del ente sobre la cual reposa toda objetivación del ente en la ciencia? (*GA* 25, 51-52).

Además, la ecuación comprensión del ser del ente = conocimiento sintético *a priori* provee la clave de inteligibilidad de la "revolución copernicana", que no significa otra cosa que esto: "El conocimiento óntico del ente debe siempre estar orientado sobre un conocimiento ontológico" (*GA* 25, 56). Por este hecho mismo, no podría tener el sentido subjetivista que denuncian tan fácilmente los partisanos de "la objetividad": "Lejos de disolver el ente efectivo en representaciones subjetivas, la revolución copernicana aclara por primera vez la posibilidad del acceso a los objetos mismos" (*Ibid.*). La expresión "filosofía trascendental" no es ella misma más que una "designación diferente de la ontología y una formulación diferente de su problema" (*GA* 25, 66). No es de extrañar que Heidegger rechace vigorosamente toda asimilación de la *Crítica* a una simple "teoría del conocimiento de las ciencias" (*GA* 25, 66), dicho de otro modo, a una epistemología, más aún, a una simple epistemología de la ciencia matemática de la naturaleza (*GA* 25, 66).

b. Una "interpretación fenomenológica" de Kant.

Heidegger relee la *Crítica de la razón pura* con la mirada de Husserl, como si reconociera que al final del curso: releyendo esta obra sobre la configuración de la fenomenología husserliana, sus "ojos se desengañan" y Kant se vuelve "una

confirmación esencial" de su propio camino de búsqueda (*GA* 25, 431). Una semejante interpretación *fenomenológica* de Kant, que apuesta por el hecho de que "el *método* de la Crítica, considerado como una actitud fundamental, es lo que, desde Husserl, entendemos, lleva a cabo y enseña a fimdar más radicalmente como *método fenomenológico*" (*GA* 25, 71), combate una triple malinterpretación de la *Crítica*: la malinterpretación metafísica (Fichte), la malinterpretación gnoseológica (Cohen) y la malinterpretación psicológica (*GA* 25, 73). No obstante la incertidumbre de Kant en cuanto al contenido y en cuanto al método puesto en marcha para tratar el problema de la posibilidad de un conocimiento sintético *a priori*, hay que reconocerle una real "capacidad de ver fenomenológicamente" (*GA* 25, 324), si no la interpretación fenomenológica de la *Crítica* sería una empresa imposible. Ésta puede ser leída como un largo combate por justificar en toda su radicalidad la ecuación: *Intuición = Donación* (*GA* 25, 392).

c. Intuición y donación: la Syndosis

Una primera gran decisión interpretativa es que, en contra de una lectura exclusivamente epistemológica de la *Crítica*, que sólo ve en la Estética trascendental un simple residuo del período pre-crítico, es necesario repatriar a ésta en el proyecto de conjunto de la filosofía trascendental. ¿Cuál es la relación de aquella con el problema del *a priori*? La respuesta parece que va de suyo: ¿la tarea fimdamental de la Estética trascendental no es poner en evidencia el rol de la *intuición* en el conocimiento sintético *a priori*? Todavía hay que examinar de manera precisa el estatus de éste y preguntarse sobre qué condiciones precisamente la intuición puede ser predicada *a priori*.

Heidegger pretende permanecer plenamente fiel al principio de que *todo* pensamiento sin excepción, y asimismo

el conocimiento sintético *a priori*, se limita al servicio de la intuición, y plantea la cuestión suprema para todos los kantianos: "¿Cuál es la intuición que está a la base del conocimiento ontológico y a la cual tiende todo pensar filosófico?" Y su respuesta, que toda su interpretación fenomenológica de la *Crítica* intenta sostener, se reduce a la tesis de que "el *tiempo* es lo que constituye como intuición el *conocimiento* ontológico" (*GA* 25, 84).

Para el fenomenólogo, la intuición es sinónimo de donación: intuicionar es "dejarse-donar algo como la cosa en carne y hueso que es; es el dejar ir al encuentro inmediato de un ente" (*GA* 25, 85). Tratándose del conocer humano, el secreto de esta donación no está en buscar en los órganos del sentido, sino en la sensibilidad, es decir, al fin de cuentas, en la afección, de modo que a la base de la Estética trascendental hay que plantear la ecuación: finitud = afección (*GA* 25, 87). El pensamiento, tanto como la sensibilidad, tiene relación con la intuición, aunque cada uno según su modalidad propia. Y sólo bajo esta condición se puede preguntar si, para darle a la intuición "su derecho de poder propio y específico" (*GA* 25, 91) y, por este hecho mismo, para "comprender el carácter unitario del conocimiento" (*GA* 25, 92), no es necesario relacionar estas dos matrices con una razón común, la más escondida, es decir, con *la imaginación*. Es necesario mostrar que "esta raíz no es otra cosa que *el tiempo* comprendido radicalmente en su esencia" (*GA* 25, 93).

Todo conocimiento es intuición

"Kant nos dice...: *el conocimiento en general es la relación con los objetos, por un lado y, por otro lado, hay en el conocimiento una multiplicidad variada de modos solidarios y subordinados de relacionarse con los objetos y la relación con los objetos hacia los cuales todos los otros tienden (abzwecken) es la intuición.* Kant escribe con más precisión: "*Todo pensamiento*" es únicamente un "*medio*", y todo pensamiento está al servicio de la intuición, todo pensamiento reposa sobre el fundamento de intuicionar los objetos y ello no sirve más que a la explicitación (*Auslegung*) y a la determinación de lo que se vuelve accesible en el intuicionar.

"Si todo *conocimiento en general* es primariamente intuición y si todos los otros modos posibles de relacionarse con los objetos están al servicio de la intuición, esto implica que incluso el conocimiento sintético *a priori* es primariamente una intuición, que incluso y sobre todo el conocimiento ontológico, es decir, filosófico es, en primera y última instancia, una intuición –pero intuición en un sentido que el problema central de la "Crítica" tiene que determinar–.

"En nuestra época, Husserl, el fundador de la investigación fenomenológica, ha redescubierto, independientemente de Kant, este trazo esencial del conocimiento

en general y del conocimiento filosófico en particular. Justamente esta concepción, fundamental para la fenomenología, del *carácter de intuición del conocimiento* suscita la resistencia de la filosofía actual. Pero toda invocación de Kant contra la fenomenología ha apuntado contra la primera frase de la "Crítica". Que el conocimiento sea también un pensar no ha sido nunca discutido desde la Antigüedad, pero que todo conocimiento se base en la intuición –y el modo en que se encuentra aquí– es un problema central que, en la interpretación del conocimiento filosófico, no deja de disimularse. Sostener esta idea es *una* tendencia fundamental de la fenomenología. Es posible formular el problema fundamental de la "Crítica" –¿cómo son posibles los conocimiento sintéticos *a priori*?– de este modo más preciso: ¿cuál es la intuición que está a la base del conocimiento ontológico y a la cual tiende todo pensar filosófico? A esta cuestión sorprendentemente fatal para todos los kantianos, la respuesta de Kant es sustancialmente ésta: lo que constituye como *intuición* el conocimiento ontológico es el tiempo. Esto significa: en qué medida el tiempo debe ser una intuición o, si retrocedemos más lejos que Kant, debe ser incluso la condición de posibilidad de toda intuición y de todo conocimiento en general, es decir, un problema tan difícil como excitante" (*GA* 25, 83-84).

Toda la interpretación heideggeriana de la *Crítica* se dirige obstinadamente hacia este resultado. Para comenzar, es necesario admitir que el conocimiento sintético *a priori* requiere una "intuición fundadora", es decir, una intuición que hace posible un tipo determinado de síntesis. Si el "fenómeno" es todo lo que puede devenir objeto de una intuición empírica –contra un contrasentido largamente difundido, Heidegger subraya vigorosamente que "los fenómenos son las cosas mismas" (*GA* 25, 99)–, hay que admitir que en toda intuición no hay más que lo diverso dado en la sensación (*GA* 25, 103-104), puesto que "las relaciones, según las cuales lo diverso se ordena, no son sensaciones" (*GA* 25, 104). La intuición empírica presupone, a título de condición de posibilidad, un cierto *a priori*. ¿Pero de qué naturaleza? En contra de la interpretación marburguesa, Heidegger intenta mostrar que éste no es un *a priori* del pensamiento, es decir, de las categorías, sino de la forma *a priori* de la intuición misma, es decir, del espacio y del tiempo (*GA* 25, 122).

La intuición *a priori* tiene que ser pensada como donación. Hay pues que evitar confundir "forma de la intuición" e "intuición formal" (*GA* 25, 132). Para subrayar la originalidad de la totalización que operan el espacio y el tiempo como formas *a priori* de la intuición, Heidegger introduce una expresión alrededor de la cual se anuda toda su interpretación fenomenológica de la Estética trascendental: *Syn-dosis* (*GA* 25, 135, cf. 241), que designa "la con-donación previa y fusionante de la pura multiplicidad del espacio y del tiempo". Sólo si su estructura original, irreductible a la síntesis que hace posible el entendimiento que produce los conceptos, es decir, las categorías, es reconocida, podrá plantearse la cuestión crucial ulterior de la naturaleza particular de la "síntesis" del tercer tipo que permite reunir dos "unidades" tan disímiles.

La interpretación fenomenológica de la Estética trascendental tiene como objetivo justificar por qué el análisis de este doble poder de intuicionar *a priori* manifiesta de golpe "una preeminencia específica del tiempo sobre el espacio", como lo establece en el § 70 de *Sein und Zeit*. De modo que "siempre reaparece el tiempo como pieza esencial de la problemática trascendental, es decir, ontológica" (*GA* 25, 111). En cierto modo, hay que postular que, contrariamente a lo que parecía sugerir la expresión "con-donación previa" citada hace un momento, en un sentido muy preciso, el tiempo es incluso más *a priori* que el espacio, en la medida en que únicamente él es "la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general" (*GA* 25, 111). Determinando el tiempo como afección, Kant logra conciliar la paradoja de una pertenencia más original al sujeto y a la forma de *todos* los fenómenos sin excepción. Según Heidegger, es de esta manera que él ha podido conquistar "la comprensión más radical del tiempo, una comprensión que no había ni debía ser afectada ni antes ni después suyo" (*GA* 25, 151). Y es sobre la base de este conocimiento kantiano que Heidegger puede lanzarse en su propia tentativa de una "explicación más original del concepto de tiempo" (*GA* 25, 152). Kant le aporta la confirmación de la precisión de su tesis, según la cual todas las proposiciones ontológicas son proposiciones temporales o, para decirlo en un lenguaje más kantiano, que "los juicios sintéticos *a priori* son determinaciones trascendentales del tiempo" (*GA* 25, 162).

d. Lógica y ontología

De este modo, si queremos tener una primera idea de la manera en que la mirada de Heidegger se abre leyendo la Estética trascendental, hay que examinar todavía el segundo lugar de iluminación, la lógica trascendental y particularmente

la Analítica de los conceptos. Se trata del segundo aspecto del *a priori* en el plano del pensamiento como poder de juzgar que retiene la atención. La función de unión (de *síntesis*) que asegura el poder de juzgar como acto de pensamiento es muy distinta a la *Syndosis* evocada más arriba. Además hay aceptar distinguir entre el modo según el cual la lógica general se relaciona con los objetos y el modo en que la lógica trascendente lo hace. Es bajo esta condición únicamente que la noción de "trascendental" recibe su calificación propiamente ontológica: "Una conciencia trascendental es la que escruta la posibilidad de comprensión del ser, más precisamente la comprensión pre-ontológica, y esta indagación es la tarea de la ontología. El *conocimiento trascendental es conocimiento ontológico*, es decir, conocimiento apriorístico de la constitución del ser del ente. Puesto que el conocimiento trascendental es un conocimiento ontológico, Kant puede asimilar la filosofía trascendental a la ontología" (*GA* 25, 186). O incluso, como un resultado: "Es trascendental un modo de conocimiento que es apriorístico en su método y, desde el punto de vista del objeto, tiene como tema el conocimiento ontológico, es decir, el conocimiento apriorístico de la constitución del ser del ente" (*GA* 25, 187).

Sin embargo, ocurre como si Kant, víctima de una tradición secular, no aprobara verdaderamente deslindar el conocimiento ontológico, tal como este ha sido definido, desde la coacción de la lógica. Él "distingue sin dudas una problemática ontológica fundamental, pero se embrolla en sus problemas de lógica" (*GA* 25, 215). Nada lo muestra mejor que las oscuridades, admitidas por Kant mismo, de la idea de "deducción trascendental". Sobre todo, la interpretación fenomenológica no debe perderse por la arquitectónica externa de la Analítica, que distingue la analítica de los conceptos y la analítica de los principios (*GA* 25, 198), lo que, según Heidegger, es "la fuente de todas las malinterpretaciones de la lógica trascendental" (*GA* 25,

209). Ella debe señalar más vigorosamente que Kant, quien no lo supo hacer, la diferencia entre los problemas "lógicos" que conciernen a una lógica general pura y los problemas "ontológicos" de los cuales trata la lógica trascendental, lo que implica la necesidad de una clarificación más profunda de la relación entre lógica y ontología (*GA* 25, 205). En el fondo, las cuestiones de las cuales se ocupa la lógica trascendental no son ya cuestiones de lógica "sino algo totalmente diferente" (*GA* 25, 212).

Los neo-kantianos, que hablan al respecto de una "lógica del origen" (*Ursprungslogik*), no creen lo que dicen, incluso si comprenden lo que dicen, al emplear este término: ¡se trata de pensar "el origen de los principios puros del entendimiento a partir de la intuición pura... el origen de las categorías en el tiempo"! (*GA* 25, 211). Se trata de combatir la subordinación del entendimiento, en su relación con el objeto, al entendimiento puramente lógico, considerado como "lo más apriorístico", lo que lleva a considerar al "pensamiento como más originalmente apriorístico que la intuición", en lugar de considerar a ésta –el tiempo– como más apriorística que el pensamiento" (*GA* 25, 247). Por segunda vez es afirmada la prioridad irreductible del tiempo. La primera vez, al nivel de la Estética trascendental, donde se trataba de la primacía del tiempo como auto-afección con respecto al espacio. Ahora, hay que extraer la única consecuencia posible de la tesis –fundamentalmente fenomenológica– según la cual el pensamiento es asignado a la intuición y fundado sobre ésta: "Las funciones de la unión como modos de la acción pura del pensamiento en tanto tal deben –en tanto están relacionadas *a priori* con la intuición– estar esencialmente relacionadas con el tiempo y fundadas sobre él" (*GA* 25, 253).

La famosa tabla de las categorías, que postula las doce formas del juicio, debe ser leída, no como una tabla *lógica*, sino como

una tabla *trascendental* (*GA* 25, 259); es decir, finalmente, como una tabla ontológica. Sólo de este modo se hace posible poner a Kant al abrigo de los reproches que le han dirigido los neo-kantianos. Para Heidegger, la cuestión de saber "a partir de qué horizonte la tabla de los juicios debe ser comprendida" (*GA* 25, 262) se decide en el nivel de la sección III del capítulo de la Analítica donde, bajo el título genérico de "síntesis", Kant trata tres problemas a la vez: la síntesis en su fimción lógica de unión, la "síntesis" como unidad específica de la intuición, llamada más arriba *Syndosis*, y finalmente el problema de la unión posible de una y de otra. En efecto, Kant descubre aquí, aunque sin darse cuenta del tamaño de su descubrimiento, una síntesis original e irreductible tanto en la intuición como en el pensamiento, combinando a la vez la donación y la acción. Se trata evidentemente de la imaginación como fuente última del conocimiento com-prehensivo. Aunque Kant no ha logrado dar una interpretación ontológico-fundamental adecuada (*GA* 25, 280), al menos ha intuido que ella debe estar referida al tiempo, puesto que ella es "la unión imaginativa de la pura diversidad temporal" (*GA* 25, 282) o "el tiempo unido por medio de la imaginación" (*GA* 25, 283). En este nivel trascendental, la imaginación no puede ser concebida solamente como un término medio paradójico entre la intuición y el pensamiento, sino como la tercera fuente del conocimiento sintético *a priori*, la raíz de las otras dos. Por esta razón únicamente, la imaginación permite comprender la verdadera naturaleza del conocimiento ontológico, a diferencia del conocimiento óntico, científico, de los entes.

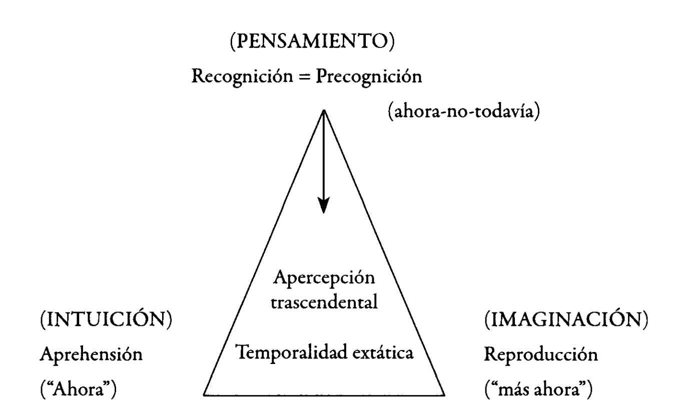
e. Trascendencia del Dasein *y* a priori*: Una interpretación temporal de la apercepción trascendental*

Sobre todo en su interpretación fenomenológica de la deducción trascendental Heidegger adelanta lo que considera como la "increíble ingenuidad" (*GA* 25, 304) del análisis kantiano. Que Kant se haya extraviado tan profundamente no es una casualidad: en lugar de preguntarse cómo los conceptos puros están fundados sobre la síntesis imaginativa pura del tiempo, Kant "actúa contrariamente a la esencia del pensamiento y a su *posición de servidor de la intuición*" (*GA* 25, 313). Sucede como si el desconocimiento de la esencia fenomenológica de la intuición repercutiera necesariamente en la concepción de la trascendencia y del *a priori*. La tarea propia de una interpretación fenomenológica de la deducción trascendental consiste en considerar la conexión de esta última con el problema de la trascendencia que, por lo menos, ha entrevisto, incluso si él no ha sabido discernir el fenómeno fundamental de la trascendencia del *Dasein* (*GA* 25, 315). Una semejante "fenomenología apriorística de la constitución trascendental del sujeto" (*GA* 25, 332) debe esforzarse por describir las conexiones estructurales y funcionales que unen la intuición pura, la imaginación pura y el pensamiento puro. Entonces, hay que considerar esta triple síntesis: la síntesis de la *aprehensión*, de la *reproducción* y de la *recognición*. Si desde el punto de vista empírico, se puede contentar uno con distinguir estos tres modos, desde el punto de vista fenomenológico y trascendental, es necesario "recobrar las tres síntesis en la imaginación trascendental originariamente comprendida" (*GA* 25, 342).

Desde el punto de vista fenomenológico, hay que mostrar en qué sentido cada una de estas tres síntesis presupone el tiempo. Por la ofrenda de lo diverso como diverso en la intuición que

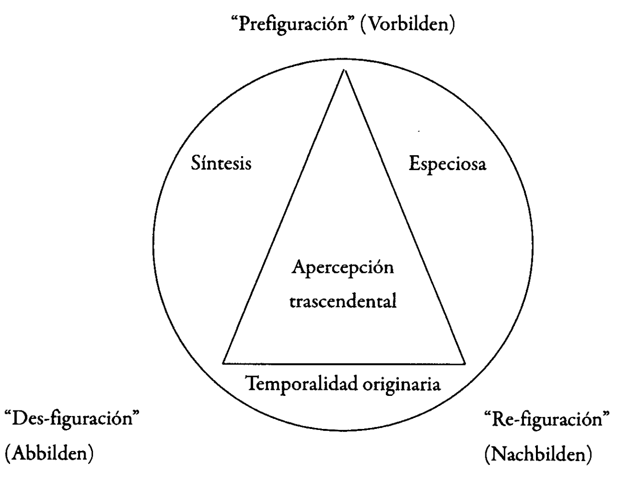
constituye la aprehensión, ésta no plantea un problema mayor, puesto que la aprehensión es "este modo de unión donde, sobre la base de la orientación, en el ahora una multiplicidad es recorrida y comprendida" (*GA* 25, 346). Por su lado, la aprehensión reenvía a la reproducción: al igual que es posible relacionarla con un ahora, es posible relacionarla con un "más hora", las dos acciones forman lo que constituye el tiempo como una intuición pura (*GA* 25, 354). Pero atribuirle una relación esencial al tiempo en la síntesis de la recognición es más difícil. Kant mismo ha fracaso en ello (*GA* 25, 356). La síntesis de la recognición es una "síntesis de la identificación" (*GA* 25, 363). Ahora bien, es imposible realizar este acto *a posteriori*; por el contrario, dicha identificación ya siempre tiene que haber tenido lugar. La identificación debe siempre ya haber sido *anticipada*, de suerte que el verdadero nombre de la síntesis de la recognición es "síntesis de la *pre-cognición*". Comprendida de este modo, ésta tiene una relación esencial con el tiempo: "La recognición es esencialmente pre-cognición y tiene una relación fundamental con el tiempo" (*GA* 25, 373).

Queda preguntarse en qué sentido estas tres síntesis, por ser distintas, encuentran el fundamento de su propia unidad en la unidad del tiempo (*GA* 25, 364). Esto obliga a hacer lo que Kant mismo no ha podido hacer: saber dar una interpretación temporal de la apercepción trascendental, interpretarla como *éxtasis* (*GA* 25, 390). Allí donde Kant destemporaliza totalmente la apercepción trascendental, Heidegger la retemporaliza integralmente, planteando que "el sujeto es en su ipseidad originaria la temporalidad misma" (*GA* 25, 394). La síntesis de la pre-crognición juega aquí un rol central, en la medida en que ella reenvía directamente a la auto-identificación del sujeto. Podemos representarnos en el esquema siguiente la interpretación temporal de la unidad extática de las tres síntesis:



f. Synthesis speciosa: Temporalidad originaria e imaginación trascendental productora

La última interpretación fenomenológica de Kant consiste en interrogarse sobre la posibilidad interna de una síntesis semejante. La respuesta a esta cuestión es aportada por la doctrina del esquematismo. Si es verdad que la apercepción trascendental misma no es pensable más que como *éxtasis*, hay que plantear la cuestión de saber lo que, en última instancia, hace posible la apercepción trascendental misma. Con esta cuestión se encuentra la imaginación pero ahora no se trata ya de la imaginación *reproductora*. La imaginación *productora*, en el sentido de la *síntesis speciosa*, hace posible toda figuración en el triple sentido del *Nachbilden* ("re-figuración"), del *Abbilden* ("des-figuración") y del *Vorbilden* ("prefiguración"). La imaginación productora, y solamente ella, amerita ser llamada *temporalidad originaria* (*GA* 25, 418). En este sentido, si queremos dar una representación posible de la temporalidad originaria misma, podemos completar nuestro esquema de la manera siguiente:



La síntesis productora de la imaginación así comprendida es "la síntesis del tiempo como forma pura de los fenómenos" (*GA* 25, 420), lo que quiere decir que únicamente ella nos hace comprender en qué sentido los juicios sintéticos *a priori* son proposiciones puramente temporales, determinaciones temporales trascendentales (*GA* 25, 430), de modo que alcanzamos así "la esfera original de la fundamentación radical de la posibilidad del conocimiento ontológico" (*GA* 25, 431). Kant, fenomenológicamente comprendido mejor que lo que él se comprendió a sí mismo, es el mayor testigo del carácter temporal del conjunto de las proposiciones ontológicas que la historia de la filosofía ha producido, resaltando de un modo indirecto la tarea misma de *Sein und Zeit*: pensar en forma conjunta la *universalidad del ser y la radicalidad del tiempo* (*GA* 25, 427).

Índice

Se terminó de imprimir en marzo de 2010
en LAS CUARENTA libros,
avenida Asamblea 327, Parque Chacabuco,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires,
Argentina.

Jean Greisch

Sacerdote de la Iglesia católica, nació en Koerich, Luxemburgo, en 1942. Fue decano de la Facultad de Filosofía del Instituto Católico de París, actualmente dirige allí el Laboratorio de Filosofía hermenéutica y fenomenología. Ha traducido parte de la obra de Martin Heidegger al francés y de Paul Ricoeur al alemán. Entre sus obras principales, se encuentran *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte* (1994), *Herméneutique et grammatologie* (1977), *L'âge herméneutique de la raison* (1985) y *L'Arbre de vie et l'arbre du Savoir, Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne* (2000).

La invención de la diferencia ontológica es el anexo de *Ontologie et temporalité*, la monumental interpretación integral de *Sein und Zeit* realizada por Jean Greisch. La pertinencia de este escrito es fundamental para comprender buena parte de las tensiones que recorren *Sein und Zeit*: la relación entre fenomenología y teología, el pasaje de la intencionalidad husserliana a la trascendencia del *Dasein* (y del mundo) y, por último, la diferencia ontológica o el problema temporal del ser.

Para emprender estas elucidaciones Jean Greisch recupera, en primer lugar, la conferencia *Fenomenología y teología* pronunciada en marzo de 1927 en Tübingen y en febrero de 1928 en Marburgo. Y luego recorre los tres últimos cursos del período marburgueses de Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* y *Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz* del semestre de verano de 1928 que cierra el mencionado período de Heidegger, es decir, el período por excelencia de *Sein und Zeit*.

ISBN 978-987-1501-23-6



9 789871 501236